

NICOLAS STEBBING
Purtătorii Duhului

5
NICOLAS STEBBING

Purtătorii Duhului

Duhovnicie și duhovnici
în Ortodoxia românească de azi

Cuvânt-înainte
arhim. Roman Braga

Prefață
John Binns

Traducere
pr. Dan Sandu

DEISIS

Sibiu
2005

Revizuirea traducerii și identificarea citatelor patristice: diac. Ioan I. Ică jr

Coperta: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactori și corectori: Violeta și Paul Morar

INV. 50.187
MITROPOLIA MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI
"STUDIUM"
COTA: 11 22.172

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
STEBBING, NICOLAS

Purtătorii Duhului: duhovnicie și duhovnici în Ortodoxia românească de azi /
Nicolas Stebbing; cuv. înainte: arhim. Roman Braga; pref.: John Binns; trad.: pr. Dan
Sandu. – Sibiu: Deisis, 2005

ISBN 973-7859-06-5

I. Braga, Roman (pref.)

II. Binns, John (pref.)

III. Sandu, Dan (trad.)

281.95

Traducere după:

NICOLAS STEBBING CR

Bearers of the Spirit:

Spiritual Fatherhood in Romanian Orthodoxy

(Cistercian Studies Series: Number two hundred one)

Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 2003

© Nicolas Stebbing CR

© DEISIS pentru versiunea românească

ISBN 973-7859-06-5

Cuvânt-înainte

În fiecare om care trăiește pe pământ trebuie să existe ceva monahal. Când Iisus a spus: „Cel ce iubește pe tatăl său sau pe mama sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine. Iar cel ce iubește pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine” (*Matei* 10, 37) sau „Să te lepezi de tine, să-ți iei crucea și să-Mi urmezi Mie” (*Matei* 16, 24) sau „Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru desăvârșit este” (*Matei* 5, 48), nu a adresat aceste cuvinte unor monahi, căci pe vremea aceea monahismul nu exista. Erau porunci adresate fiecăruia, inclusiv celor căsătoriți. Scopul creației omului și chemarea lui este îndumnezeirea (*Facere* 1, 27). Virtutile monahale, precum smerenia, ascultarea, curăția, răbdarea și chiar neîngrijirea de cele materiale, sunt calități spirituale ale oricărei familii adevărate. Ele au fost cultivate de membrii bisericii încă de la început. Hristos ne poruncește să ne dăruim Lui cu totul. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că ne amăgim mult dacă credem că unele lucruri sunt pentru laici, iar altele pentru călugări. Desigur, călugărul și omul căsătorit au moduri de viață diferite, dar aceasta nu afectează responsabilitatea lor comună față de poruncile lui Dumnezeu. Diferă doar în căile pe care le urmează spre desăvârșire.

Cu aceste lucruri în minte mă gândesc că **poporul român are o vocație monahală** specială care merge înapoi până în timpurile precreștine. Ca și în cazul originilor celtice ale monahismului apusean. Religia dacilor era monoteistă. Ei credeau într-un singur zeu spiritual. Zamolxis, despre care

Herodot vorbește în cartea a IV-a din *Războiul contra perșilor*, era doar un mare preot. Dacii se închinau unui Dumnezeu spirit pur, fără reprezentare materială. Ei credeau cu putere în nemurirea sufletului și priveau moartea ca pe o binecuvântată întoarcere acasă. Preoții daci nu erau căsătoriți, nu consumau carne și trăiau în abstenență. Marii preoți trăiau undeva în Muntele sfânt Cogaionon, a cărui denumire este fictivă și „va rămâne necunoscut până la sfârșitul timpurilor”¹. Cogaiononul era o peșteră în care erau inițiate comunitățile monahale ale *capnobaților*, *ctiștilor* și *polișteilor*. Marii preoți erau consultați de către regi în chestiunile politice.

Templele dacilor erau construite pe vârfurile munților. Când se rugau, priveau spre cerul curat. Herodot relatează că „atunci când fulgeră și tună, triburile tracilor trag săgeți către cer ca să ucidă demonii, necrezând într-un alt zeu decât în zeul lor care e în ceruri”. Iordanes vorbește despre niște traci anahoreți numiți *ktistai*. Cei vechi obișnuiau să spună despre daci că sunt singurii oameni care se nasc, cresc, dar nu mor niciodată.

Numai în acest fel putem explica minunile monahismului românesc. Într-o țară cam la fel de mare cât statul Michigan, cu douăzeci de milioane de ortodocși, sunt astăzi patru sute de mănăstiri active, pe lângă micile schituri și sihăstirii. Și un alt miracol: nimeni nu cunoaște anul când românii au fost convertiți la creștinism. Nici un istoric nu poate explica această enigmă. Trecerea la creștinism de la religia și spiritualitatea lor precreștină s-a făcut atât de încet și pe nesimțite încât încă de la început s-au simțit acasă în Biserica creștină, fiind înclinați din fire spre abstenență și ascetism².

Călugării români nu sunt izolați. Sunt prezenți pretutindeni — în mănăstiri, în biserici parohiale, pe stradă și în marile orașe, în piață, pentru că regulile nu sunt stricte cum sunt în monahismul occidental. Creștinii din Occident ne

¹ DINU CRUGA, „Al doilea Athos”, *Lumină lină*, nr. 2/1992, p. 39.

² Cf. IOANICHIE BĂLAN, *Vetre de sihăstrie românească*, București, 1982, p. 10.

numesc „vasilieni”, dar nu e corect. Ceea ce structurează monahismul ortodox nu este regula, ci părintele duhovnicesc cu ucenicii săi în jurul lui. Iar fiii și fiicele lui duhovnicești sunt atât monahi, cât și laici.

E adevărat că Sfântul Vasile a fixat în scris câteva importante principii de dobândire a mântuirii, care l-au inspirat și pe Sfântul Benedict în fixarea unor reguli stricte. Mai târziu în Occident au apărut ordinele cvasimilitare ca o continuare din ceea ce „a rămas la romani din legalismul și rigiditatea lor inițială”³. Faptul că în Ortodoxie nu avem „ordine” l-a făcut pe un istoric occidental să numească monahismul nostru „dezordini răsăritene”⁴. E doar o impresie superficială. Există reguli monahale în Ortodoxie, dar ele sunt locale și depind adeseori de voința egumenului, de cea a episcopului și de mediul spiritual în care trăiesc monahii.

Trei lucruri sunt obligatorii pentru monahi în toate mănăstirile ortodoxe: participarea la ciclul rugăciunii liturgice, ospitalitatea și lucrul care să asigure cele necesare traiului întregii comunități. Există riscuri și avantaje, atât în sistemul răsăritean, cât și în cel occidental. În Occident monahismul e viabil datorită regulii, chiar în absența unor personalități duhovnicești. Dar regulile și o disciplină strictă pot trage înapoi creșterea duhovnicească a monahului. În Ortodoxie însă riscul este și mai mare. **Câtă vreme avem părinți duhovnicești, mănăstirile înfloresc.** În absența bătrânilor îmbunătățiți, monahismul este în criză și în mare pericol. Preoții parohi în România sunt căsătoriți și au familii numeroase. Adeseori îi cheamă pe călugări să-i spovedească pe credincioși. Astăzi mulți preoți din România ajută la construirea de mănăstiri lângă sate, știind că scopul mănăstirii astăzi nu este fuga de lume, ci transfigurarea societății.

Unii monahi vestiți din istoria României au fost implicați chiar în politică. Nu e ceva neobișnuit într-o țară în

³ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 2, col. 221.

⁴ HERBERT WORKMAN, *The Evolution of the Monastic Ideal*, Boston, [1913] 1962, p. 120.

care de la început Ortodoxia a fost religia dominantă. În România n-a existat niciodată o separație absolută între Biserică și stat, nici măcar în timpul regimului comunist, când Sinodul a găsit un *modus vivendi* cu guvernarea comunistă, prin care salariile preoților erau parțial plătite, iar viața sacramentală a Bisericii asigurată.

În Evul Mediu, mitropolitul țării avea, pe lângă calitatea de sfătuitor al Domnului, și rolul de judecător, judecând boierii și aristocrația cu privilegii. Cancelarul și tutorele prințului moștenitor era un monah. Testamentul domnitorului Neagoe Basarab (1512–1521) către fiul său Teodosie, aflat în paleoslavă la Biblioteca Academiei Române, vorbește despre rugăciunea inimii. Influența educației sale monahale este evidentă. România este singura țară ortodoxă, cred, al cărei patriarh a fost (în 1938) numit de rege în funcția de prim-ministru. Și până în 1938 episcopii români, care sunt aleși dintre călugări, erau senatori *de iure* în Parlamentul României. Aceste lucruri nu mai par stranii istoricului care citește în Herodot, Strabo și Iordanes despre rolul jucat de marii preoți Deceneu și Comogosicus în vremea regelui dac Burebista. Dacă e să-l credem pe Iordanes, care a fost got și episcop creștin în secolul al IV-lea, marele preot Deceneu i-a urmat lui Burebista ca rege al țării.

Toate acestea aparțin evident trecutului. Dar așa cum arată părintele Nicolas Stebbing în cartea sa vorbind despre viața liturgică în limba poporului: „Acest lucru trebuie să dea românilor ortodocși un simț mai adânc al identității naționale”. Dar nu numai românii, ci toți ortodocșii creștini sfîșesc etosul național și încorporează istoria și cultura națională în viața lor bisericească, considerând identitatea lor drept o condiție pentru mântuirea sufletului. Scriptura dă mărturie despre aceasta. În cartea lui *Daniel* (10, 13) se spune limpede că fiecare națiune are un înger păzitor. În-suși Domnul a spus: „Mergeți și învățați toate neamurile!” (28, 19) și a promis că la Judecata din urmă „toate neamurile vor fi adunate înaintea Lui” (*Matei* 25, 32), nu ca indivizi izolați. Dacă există un lucru care îi sperie pe creștinii

ortodocși, acesta e ideea contemporană a „globalismului”. Frontierele dintre națiuni pot să dispară sub presiunea economică și politică, dar caracteristicile distinctive ale persoanelor, națiunilor și culturilor trebuie să dăinuie.

Este o mare bucurie pentru mine să scriu „Cuvântul-înainte” la această carte despre paternitatea duhovnicească din Ortodoxia românească. Părintele Nicolas Stebbing prezintă cititorului occidental spiritualitatea ortodoxă în contextul istoriei și culturii românești. Și o face foarte bine.

arhimandritul Roman Braga

Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului
Rives Junction, Michigan
Sfântul Mucenic Sebastian
18 decembrie 2002

Prefață

„Tatăl nostru.” Puține expresii pot fi găsite mai frecvent pe buzele credincioșilor decât aceasta prin care începe rugăciunea cu care i-a învățat Iisus pe ucenicii Lui să se roage. Expresia vorbește atât despre unitatea și intimitatea dintre Iisus și Tatăl Său, cât și despre chemarea adresată popoului Său să ia parte la acea unitate a iubirii. Relațiile din sânul Dumnezeirii și din Biserică sunt enunțate în termeni de paternitate. Astfel că o carte care ne introduce într-un nou mod de a gândi despre paternitate poate deschide căi noi în înțelegerea credinței creștine. Noțiunea și, mult mai important, practica paternității spirituale pot fi văzute ca un comentariu al expresiei cu care începe Rugăciunea Domnească.

Întrucât e folosit în toate Evangheliile de Iisus Hristos cu referire la Tatăl Său, cuvântul „Tată” se referă mai întâi și în modul cel mai propriu la Dumnezeu Creatorul și nu la ceva creat. Acest lucru a fost afirmat răspicat de unii Părinți ai Bisericii precum Sfinții Atanasie, Vasile și Ioan Damaschinul¹. Cuvântul „Tată”, ne spun ei, se referă în primul rând la Dumnezeu și orice paternitate umană decurge numai din acea paternitatea perfectă pe care o reflectă parțial. Paternitatea spirituală, așa cum este practică în Biserică, poate fi înțeleasă numai în interiorul acestei paternități atot-

¹ Cf., de ex.: ATANASIE CEL MARE, *Contra arienilor* 1, 23; VASILE CEL MARE, *Contra lui Eunomie* 2, 23, 41-49; IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a drepte credințe* 8, 120.

cuprinzătoare a lui Dumnezeu ca parte a ieșirii din Sine a lui Dumnezeu în iubire.

Un al doilea text scripturistic ne oferă o altă dimensiune a rolului părintelui duhovnicesc. În Evanghelia Sfântului Ioan există o scrută parabolă mică:

„Iisus le-a răspuns și le-a zis: «Adevăr, adevăr vă spun: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-L va vedea pe Tatăl făcând; căci pe cele ce le face El, pe acestea și Fiul asemenea le face. Căci Tatăl Îl iubește pe Fiul și-I arată tot ce face; și lucruri mai mari decât acestea Îi va arăta, pentru ca voi să vă mirați»” (Ioan 5, 19–20).

Aici Iisus folosește exemplul unui tată care își învață copilul sau al unui meseriaș care își pregătește ucenicul, pentru a face să se înțeleagă ce relație are El cu Tatăl. Nu numai că aceasta este o relație directă, deschisă și plină de încredere în care Unul Se dă pe Sine Celuilalt, iar Celălalt I Se deschide la rândul Lui, dar se arată și că această deschidere are caracter pedagogic sau, mai degrabă, o putere creatoare și transformatoare. În această relație se formează și orientează acțiunea, potențialul și personalitatea noastră. Bogăția ei se vede din flexibilitatea folosirii exemplului tatălui și fiului în acest pasaj: el se poate aplica mai întâi relației tainice și cu neputință de cunoscut a Tatălui cu Fiul în Sfânta Treime, apoi relației lui Iisus Hristos cu Tatăl, dar și relației dintre învățăcel și învățător.

Aceste două citate ne dau o idee despre ce anume înseamnă paternitatea spirituală. Ea este acea relație intimă și deschisă dintre două persoane, în care ființa părintelui e deschisă și accesibilă fiului care, la rândul său, ascultă și primește persoana și acțiunea lui, formate de un părinte care iubește și dăruiește. Paternitatea spirituală, care face subiectul acestei cărți, este parte din lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, făcând din oameni fiii lui Dumnezeu într-un mod mai real și mai simțit. Părinții duhovnicești sunt chemați și primesc putere de la Duhul lui Dumnezeu și își arată grija duhovnicească în lucrarea Duhului Sfânt.

Acest gând ne poate duce spre explicarea absenței stânenitoare — cel puțin pentru noi cei de astăzi — a oricărei referințe cu privire la maternitatea spirituală și a mamei spirituale. Dacă Dumnezeu este descris ca Tată, înseamnă că lucrarea de mediere personală a acestei relații se va numi paternitate spirituală. Și femeile pot exercita această călăuzire, și o fac, dar ele apar foarte rar în texte.

Paternitatea spirituală are loc ori de câte ori învățăm din exemplul personal sau din povățuirea altui creștin. Alături de cuvântul lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și de prezența lui Dumnezeu în Sfintele Taine și viața liturgică stă conducerea personală a fiecărui ucenic spre Dumnezeu prin învățătură și exemplu, prin discernământ și înțelepciune de către cei ce ne iubesc cu adevărat. Dacă aceasta e o lucrare reală a lui Dumnezeu, trebuie să ne așteptăm să o vedem răspândită cât mai mult. Dacă îi putem indica pe cei care ne-au influențat în viața noastră de credință — prieteni, preoți, învățători — și de care ne aducem aminte cu dragoste și respect, atunci trebuie să-i numim părinții noștri în credință, „părinți” care ne-au arătat prin exemplu cât de mult ne iubește Dumnezeu și cât de mult ne putem iubi unii pe alții.

Pe lângă recunoașterea acestei paternități ca o parte normală a vieții creștine, putem identifica un nivel mai formalizat al paternității spirituale și în marile mișcări spirituale din toate părțile Bisericii. Rănit în bătălia de la Pamplona, în 1521, Ignățiu de Loyola a citit în lungă convalescență Evanghelia și viețile sfinților. Meditațiile lui au culminat într-un an petrecut în Manresa, în nordul Spaniei, într-o aprigă luptă duhovnicească în timpul căreia a înțeles și a formulat un mod de apropiere de Dumnezeu, pe care l-a fixat în *Exercițiile spirituale*, mod pe care l-a învățat și altora la Paris și în alte locuri, și pe care l-a așternut în scris într-un text limpede structurat. Această metodă spirituală enorm de influentă și-a avut originea într-un set de relații: mai întâi, între Dumnezeu și învățător; apoi, între învățător și învățăceii săi. Procesul poate fi înțeles ca o formă de paternitate spirituală. Importanța paternității e

menținută în spiritualitatea ignatiană în rolul pe care-l are persoana celui care conduce *Exercițiile* aplicându-le cu grijă personalității, nevoilor și circumstanțelor fiecărui individ în parte.

Este simplu să sugerăm că exercițiul paternității spirituale e o chestiune specializată, restrânsă, accentuând rolul unor mari sfinți ai Bisericii răsăritene cum sunt Sfântul Serafim din Sarov sau *stareții* [bătrânii îmbunătățiți] de la Optina — o tradiție cu care ne-a familiarizat Dostoievski prin figura starețului Zosima din *Frații Karamazov*. Părinții duhovnicești români aparțin cu siguranță acestei tradiții. Dar pentru a înțelege natura acestei tradiții, trebuie să recunoaștem rădăcinile biblice și locul ei în legătura lui Dumnezeu cu poporul Lui în fiecare parte a Bisericii. Așadar, trebuie să recunoaștem din nou că paternitatea spirituală decurge din relația lui Iisus Fiul cu Părintele Său, de unde vine relația dintre ucenici ca fii adoptivi prin har, relație recreată și reînnoită prin lucrarea Sfântului Duh și transmisă în Tradiția Bisericii. Paternitatea spirituală este universală și la îndemână.

Totuși paternitatea spirituală descrisă în această carte are o referință mai concretă și aparține unei tradiții istorice care își are începuturile în prima parte a secolului al IV-lea d. Hr., când împăratul Constantin a dat libertate credinței creștine, iar societatea s-a creștinat treptat. Triumful politic a fost văzut de unii ca o înfrângere spirituală prin care s-au infiltrat în Biserică instituționalizarea și compromisul și, drept urmare, a început — poate din protest — o mișcare uriașă de retragere. Ceea ce numim monahism este în esență o întoarcere la Evanghelie. Monahii doreau să trăiască viața creștină în toată curăția și simplitatea ei. Sfântul Benedict a fost sincer și direct atunci când a descris modelul său drept „o regulă foarte mică pentru începători”², fiindcă ceea ce voia el să facă era să-i facă pe călugări să trăiască după Evanghelie. Nu era nimic specializat

² *Regula Benedicti* 73, 8: *minimum inchoationis regulam*.

sau ezoteric în modul de viețuire al monahilor. El este calea Evangheliei.

În această inițiativă de a trăi în comun Evanghelia, învățătura și călăuzirea personală au constituit metoda centrală de creștere în Hristos. Monahul căuta pe altcineva, mai experimentat, cerându-i călăuzire. „Părinte, spune-mi un cuvânt!” era cererea la care se răspundea cu o învățătură care să-i dea călăuzirea necesară pentru o dreaptă viețuire. Adeseori, monahul se lipea de un învățător și trăia ca ucenic, învățând din exemplul părintelui. În această relație, părintele, *avva*, îi dădea îndrumarea personală în toate aspectele vieții pentru a-l ajuta pe ucenic să-și depășească patimile, păcatul, și să se conformeze vieții lui Dumnezeu.

Literatura deșertului este plină de exemple despre felul în care era practică paternitatea duhovnicească. Ele se văd în viața primului monah egiptean, Antonie cel Mare (cca 250–356). Antonie a petrecut douăzeci de ani într-un fort părăsit și abia la 55 de ani a ieșit din izolare. A început atunci să primească mulțimi de vizitatori care veneau la el. Și părintele Cleopa, cum se va vedea din această lucrare, a petrecut câțiva ani în izolare înainte de a începe slujirea ca povățuitor și părinte duhovnicesc în Biserica Română. În ambele cazuri putem observa o dublă autorizare a exercitiului paternității; ea vine mai întâi de la Dumnezeu Care cheamă părintele la o perioadă de singurătate sau la alte forme de întâlnire intensă și transformatoare, iar în al doilea rând de la oamenii care recunosc darurile datorite părintelui duhovnicesc, venind la el în număr din ce în ce mai mare.

Harul Duhului oferit și primit astfel face persoana unui părinte — nu numai din cuvintele lui — creatoare și vindecătoare. „Destul îmi este numai să te văd, părinte”, spunea un om care venea des la Sfântul Antonie, fără să ceară sau să întrebe ceva³. Față de o astfel de persoană purtătoare de duh, ucenicul trebuie să fie deschis și transparent, descoperindu-i totul. Sfântul Antonie îi sfătuia pe ucenici: „De

³ *Pateric*, Antonie 27.

este cu putință, câți pași face călugărul sau câte picături bea în chilia sa trebuie să le vestească cu îndrăzneală bătrânilor, ca nu cumva să greșească întru ele”⁴.

Mai presus de toate, ucenicul își descoperă părintelui său gândurile. Între mărturisirea păcatelor și mărturisirea gândurilor trebuie recunoscută o diferență semnificativă. Descoperirea gândurilor se bazează pe o înțelegere atentă și sensibilă psihologic a păcatului pe care o aveau părinții. Ei știau că o acțiune păcătoasă nu este simplul act al voinței, prin care cel ispitit decide să săvârșească păcatul, ci este mai degrabă rezultatul unui proces în care personalitatea își pierde libertatea și capacitatea de a rămâne în bine. Acest proces a fost analizat cu grijă de monahi care erau psihologi fini și subtili. Primul pas pe calea păcatului e sugestia (*prosbole*), care este un stimul exterior mic și aparent inocent. Vine apoi învoirea (*syndiasmos*), când recunoaștem sugestia. Vine apoi lupta (*pale*) care poate duce fie la o victorie asupra ispitei, fie la consimțământ cu ea (*synkatathesis*). Dacă e repetată, acțiunea se dezvoltă în patimă (*pathos*), care sfârșește în subjugarea sau captivitatea sufletului (*aichmalosia*). Întrucât suntem prinși în acest proces aducător de moarte, avem nevoie de o restaurare pe mai multe niveluri. Mai întâi trebuie să căutăm de la oameni și de la Dumnezeu iertarea pentru păcatele deja săvârșite, ca să fim reprimiți în comuniunea Bisericii. Părintele duhovnicesc e însă mai preocupat de modul în care acest proces distructiv poate fi oprit și depășit; de felul cum poate fi eliberat omul de păcat și întărit în viața de fiu al lui Dumnezeu. Pentru el păcatul este depășit încă la începutul acestui proces — când nu există decât sugestia care a fost respinsă. Astfel părintele încurajează mărturisirea gândurilor.

Sfântul Ioan Scărarul (cca 579–649) descrie vizita sa la o mănăstire în care a observat că se practica mărturisirea gândurilor. A mai observat că fratele care se ocupa de oaspeți avea un carnețel atârnat de cingătoare, oprindu-se din

⁴ *Ibid.*, Antonie 38.

când în când și scriind ceva în el. Nota gândurile care îi veneau, iar la sfârșitul zilei mergea să le spună părintelui său. Faptul că Sfântul Ioan, un călugăr experimentat, a fost surprins de acest obicei, sugerează că o astfel de practică meticuloasă a mărturisirii gândurilor era neobișnuită, dar a apreciat-o și a recomandat-o. În perioada bizantină, mănăstirile se bazau pe această paternitate. Documentele fondatoare ale multora dintre ele restricționau numărul călugărilor care erau primiți în mănăstire, probabil pentru a face cu puțință această paternitate fără a-l copleși pe egumen. Chiar și cu restricția acestui număr la aproximativ 40 de frați, ea cerea o disciplină exigentă atât pentru părinte, cât și pentru ucenici.

După căderea Constantinopolului sub turci, în 1453, practica paternității duhovnicești a intrat în declin. Revi-gorarea ei este atribuită în mare măsură Sfântului Paisie Velickovski (1722–1794). Educat la Kiev, în Ucraina de astăzi, Paisie a călătorit la Muntele Athos în căutarea unui părinte duhovnicesc. Pentru că nu l-a găsit, a început să învețe singur, sfârșind prin a strânge câțiva ucenici în jurul său. Rugăciunea lui Iisus și paternitatea duhovnicească se practicau în mănăstirea lui. Când numărul a sporit, s-au mutat în Moldova. Pe vremea aceea țarina Ecaterina a II-a a Rusiei restrânsese libertățile Bisericii Ruse, limitând atât numărul, cât și dimensiunile mănăstirilor. O mare parte dintre monahi au fugit din Rusia cu destinația Moldova, aflată imediat peste graniță. Astfel că rușii au venit la mănăstirea starețului Paisie, la Neamț, de unde au luat metodele lui și le-au aplicat când s-au întors acasă. Așadar, din Moldova practica paternității duhovnicești s-a răspândit în toată Rusia, influențând, printre altele, vestita mănăstire Optina, cu succesiunea ei de părinți duhovnicești din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea.

Mănăstirile din Moldova, în nord-estul României, au fost un centru de rugăciune tăcută — isihastă, ca să-i dăm numele corect — și de paternitate duhovnicească. Mărturia continuă dată de ele acestor două practici e descrisă de părintele Stebbing în această carte. Așa cum s-a dezvoltat

și cum e descrisă în lucrare, paternitatea duhovnicească are o aplicare variată. Persecuția comunistă din cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea a făcut ca mulți monahi și laici să-și adâncească viața în Duhul, fie prin întemnițări, fie prin retrageri forțate sau de bunăvoie din mănăstiri, cum a fost cazul părintelui Cleopa. Ei au reapărut cu o bogăție și o profunzime a experienței duhovnicești care le-a îngăduit să-și exercite paternitatea duhovnicească într-o varietate de contexte. Ni se arată cum sunt ei învățători ai călugărilor tineri dându-le formarea duhovnicească în tradiția clasică a paternității duhovnicești. Sunt călăuze duhovnicești pentru mulți oameni care vin la mănăstire pentru sfat și încurajare. Atât numărul celor ce intră în mănăstiri, cât și al celor care le vizitează este uriaș, și astfel duhovnicii români nu sunt numai învățători ai Bisericii, ci și tămăduitori în societatea confuză și fragmentată a României ieșite din anii comunismului și care întâlnește secularismul modern.

Tocmai această mișcare este prezentată aici. Ca mulți alții înaintea lui, părintele Stebbing a călătorit și a ascultat. A inclus drept coautori pe tovarășii săi de drum, pe prietenii și învățătorii lui, dându-le posibilitatea de a vorbi prin el direct și deschis despre felul în care îi văd și învață de la părinții duhovnicești. Rezultatul este o perspectivă fascinantă într-o lume în care practica tradițională a paternității duhovnicești se menține într-o societate contemporană, a felului în care ea continuă să formeze noi fii și fiice ale lui Dumnezeu și cum contribuie la înnoirea societății. Într-o epocă în care îndrumarea duhovnicească pare să se revigoreze și în alte părți, Biserica Română dă un exemplu însemnat pentru celelalte Biserici de pretutindeni.

Avem aici o prezentare incitantă a unei arte vechi, într-un context modern. Cuvintele Sfântului Atanasie despre cel mai mare părinte al tuturor, Antonie cel Mare, se aplică într-o manieră surprinzător de adevărată starețului Cleopa și celorlalți părinți descriși în această carte.

„Antonie era dăruit de Dumnezeu în întregime Egiptului ca un doctor. Căci cine, ducându-se la el într-

tat, nu se întorcea bucurându-se? Cine, venind la el plângând pentru cei morți ai săi, nu lepăda îndată plânsul? Cine, venind plin de mânie, nu pleca prefăcut în prieten? Ce sărac venind la el descurajat, auzindu-l și văzându-l, nu pleca disprețuind bogăția și simțindu-se mângâiat în sărăcia lui? Care monah, slăbit în râvnă, venind la el, nu pleca mai întărit? Care tânăr, venind în munte și văzând pe Antonie, nu respingea îndată plăcerile și nu iubea curăția? Cine, venind la el ispitit de demoni, nu căpăta odihnă? Cine, venind tulburat de gânduri, nu se liniștea cu cugetul?”⁵.

În căutarea lui Dumnezeu, învățătura și exemplul personal vor vorbi întotdeauna mult mai elocvent decât cuvintele. Se spune că Sfântul Francisc le-ar fi spus ucenicilor săi: „Propovăduiți Evanghelia în toată vremea — folosiți și cuvintele, dacă este nevoie!” Duhovnicii români, ca mulți alți părinți de mai înainte, dau atenție strictă și deplină dăruire de sine vechii practici a paternității duhovnicești, o artă și o știință și mult mai mult decât atât.

John Binns

Cambridge
ianuarie 2003

⁵ ATANASIE CEL MARE, *Viața Sfântului Anton*, prof. D. Stăniloae, PSB 16, 1988, p. 241].

Introducere

Cei care au vizitat România o descriu ca pe un tărâm de basm. Lucruri neobișnuite se petrec aici. Așa mi s-a întâmplat și mie. În 1987 citeam cartea lui Patrick Leigh-Fermor *Between the Woods and the Water* (*Între codri și apă*), care include o evocare încântătoare a vizitei sale în Transilvania anului 1934. „Cât de mult mi-ar plăcea să merg acolo — mi-am zis —, dar nu voi putea merge cât timp acolo este un regim comunist.” Trei ani mai târziu comunismul s-a prăbușit. În 1990, soseam la București împreună cu alți trei frați ai Comunității Învierii din Mirfield. Centrul Bucureștiului era încă devastat, atât de revoluția care îl răsturnase pe Ceaușescu șase luni mai devreme, cât și de intervenția minerilor împotriva studenților, cu doar două săptămâni înainte.

Veneam ca să vizităm mănăstirile și să creăm legături între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană. Aceste legături aveau deja o istorie de mai bine de 60 de ani. În 1923, episcopul Charles Gore, întemeietorul Comunității noastre¹, a vizitat România² și a avut numeroase întâlniri cu episcopi și teologi. În anii '30, părintele Victor Shearburn a făcut și el mai multe vizite. A învățat limba³ română și a stabilit o legătură între școli de teologie din România

¹ Comunitatea Învierii (The Community of the Resurrection) este o comunitate monahală anglicană fondată la Oxford în 1892, principalul ei centru aflându-se în prezent la Mirfield, în Yorkshire.

² Cf. G. L. PRESTIGE, *Life of Charles Gore*, Londra, 1935, p. 470–471.

³ Cf. *Mirfield Gazette*, Christmas 1936, p. 12–13.

și The College of the Resurrection din Mirfield, Yorkshire. În 1937 a revenit cu un grup de studenți, doi dintre aceștia rămânând la Cernăuți și alți doi la Sibiu pentru aproape tot parcursul anului. În același timp, câțiva studenți români au venit la Colegiul din Mirfield⁴. Anul următor doar doi studenți au fost trimiși în România. Ei au petrecut câteva săptămâni la Arad, apoi câteva luni la Sibiu (unde era rector părintele Dumitru Stăniloae, unul din cei mai remarcabili teologi ai secolului al XX-lea), în final ajungând la Cernăuți, de unde i-au obligat să se întoarcă acasă primele semne ale războiului. Ceea ce părea a fi colaborare fructuoasă s-a stins în întunericul războiului și al comunismului care i-a urmat.

Totuși legăturile cu anglicanii s-au menținut. În 1935 avusese loc la București o întâlnire oficială între teologi anglicani și ortodocși, în care s-a ajuns la un acord asupra ideilor fundamentale despre Taine și Biserică⁵, iar Biserica Ortodoxă Română a recunoscut formal validitatea hirotoniilor anglicane⁶. Arhiepiscopul de Canterbury, Michael

⁴ STEFAN BĂDESCU, „Romania, The Land of Old Traditions”, *Mirfield Gazette*, Christmas 1937, și o scrisoare a lui Martin Pierce de la Sibiu. Jurnalele foarte consistente, dar nepublicate, ale lui Martin Pierce și Patrick Baron (1937–1938) și al lui George Vince (1938–1939) au constituit una dintre sursele de documentare pentru acest studiu. (Jurnalele lui Patrick Baron se află la Universitatea Witwaterstand din Johannesburg, iar cele ale lui Martin Pierce sunt în posesia văduvei sale. Este probabil ca jurnalele lui George Vince să fi dispărut după decesul său.)

⁵ *Report of the Conference at Bucharest, 1–8 June 1935*, București, f. a. Comunicatul Conferinței este accesibil în E. R. HARDY (ed.), *Orthodox Statements on Anglican Orders*, New York, 1946, 1966.

⁶ Acest lucru are o deosebită importanță pentru anglicani, deoarece Biserica Romano-Catolică nu îi consideră preoți pe slujitorii anglicani, iar mare parte din Biserica Ortodoxă este de asemenea foarte rezervată. Biserica Ortodoxă Română susține în continuare validitatea hirotonirii preoților anglicani. Există de altfel o istorie îndelungată a dialogului, uneori fructuos, cu Biserica Ortodoxă, fapt dovedit de o serie de declarații semnificative, deși nu atât de ferme ca cele ale Bisericii Ortodoxe Române. Cf. *Orthodox Statements on Anglican Orders*, ed. E. R. HARDY, Londra, 1946, și „The Moscow Resolution on Anglican Orders 1948”, *Church Quarterly Review*, April 1949.

Ramsey, a vizitat România în 1965, moment rememorat cu emoție 25 de ani mai târziu. Capelanii ambasadei britanice din București și-au făcut prieteni, unul dintre aceștia, actualul arhiepiscop de York, fiind, se pare, singurul prelat britanic care cunoaște limba română. Părintele A. M. (Donald) Allchin a legat o strânsă prietenie cu părintele Stăniloae, obținând și titlul de Doctor Honoris Causa la București. Mervyn Stockwood, episcop de Southwark (sudul Londrei), și-a făcut legături frumoase cu românii, ajutându-i pe unii să meargă la studii în Anglia și Statele Unite⁷. Astfel de oameni au ținut vie speranța în viitor și au menținut în Biserica Ortodoxă Română un spirit de deschidere față de alți creștini⁸. Englezii sunt întotdeauna bine primiți în România, întrucât Anglia a fost mereu văzută drept o țară prietenă. Ea nu a colonizat niciodată România și astfel anglicanismul nu a fost perceput vreodată ca o amenințare pentru Ortodoxie. Romano-catolicismul însă e văzut ca un adversar, întrucât a fost religie de stat în Imperiul Austro-Ungar care a stăpânit timp de mai multe secole Transilvania și parte din Bucovina, adeseori oprimându-i pe ortodocși văzuți ca reprezentanți ai opoziției naționaliste față de regimul său. Același lucru poate fi afirmat și despre calvinism, practic o confesiune a maghiarilor din Transilvania. Biserica Ortodoxă Română face însă parte din familia Bisericilor Ortodoxe răsăritene. Anglicanii au găsit atractivă Ortodoxia ca o Biserică creștină străveche nesubordonată jurisdicției papei, și care împărtășește multe dintre rezervele anglicanilor privitoare la autoritatea papală. Ca și în Biserica Anglicană, în Biserica Ortodoxă există preoți căsătoriți și călugări, iar înțelegerea episcopatului este una similară. Biserica Ortodoxă Română este cea mai deschisă către Occident deoarece limba și cultura ei sunt de origine

⁷ Regretatul pr. prof. dr. Aurel Jivi, care a predat Istoria Bisericească Universală la Sibiu, ne-a încântat pe toți cei care am vizitat acel minunat oraș.

⁸ Inițiativa de a crea legături între ortodoxia românească și Biserica noastră a fost benefică pentru Colegiul din Mirfield, iar anual se organizează vizite și schimburi în ambele direcții.

latină, iar religia este răsăriteană. Românilor le place să fie priviți ca o punte între creștinătatea orientală și cea occidentală, la fel cum Biserica Anglicană se consideră adeseori ca o punte între protestantism și Roma.

România e o țară mică, destul de puțin cunoscută în Occident, iar o carte despre părinții duhovnicești români poate părea să prezinte puțin interes creștinilor occidentali. În realitate, toți cei care am vizitat România am descoperit că lucrurile stau cu totul diferit. România este o poartă spre creștinătatea răsăriteană. Tradiția creștină răsăriteană e adânc înrădăcinată în Sfinții Părinți — marii teologi, călugări, propovăduitori și învățați care au pus bazele teologiei și au creat spiritualitatea din care s-a dezvoltat Biserica creștină. Acești vechi scriitori patristici au început să fie mai bine cunoscuți și în Occident, iar tot mai mulți creștini îi citesc. În România însă, Sfinții Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul sau Grigorie Palama nu reprezintă doar numele unor autori morți de mult ce merită citiți, ci sunt personalități vii ale căror scrieri și învățături sunt percepute ca fiind contemporane cu experiența creștină modernă. Aventura cunoașterii Ortodoxiei românești poate fi asemănată cu un salt de 1500 de ani înapoi în timp, cu o întoarcere la trăirea autentică a începuturilor noii credințe creștine.

Când noi, cei patru din Mirfield, am ajuns aici, aflulul de vizitatori occidentali în România era la început. Speram să îi ajutăm pe români să-și găsească drumul lor în lumea teologică occidentală. Dar mai mult decât acesta, venisem să aflăm ce anume a dus la înflorirea vieții monahale acolo într-o perioadă în care ordinele noastre monahale occidentale își găseau cu greu adepți și își căutau rațiunea de a fi. Această carte e o încercare de a descrie ceea ce am descoperit.

Deși am încercat să respect criterii academice solide, lucrarea de față nu este doar un exercițiu academic. Am încercat să ofer creștinilor din Occident imaginea unei credințe creștine puternice și vii, trăsături pe care le-a avut în trecut și credința noastră și care, cred, pot fi recuperate sau reimportate în Occident, în beneficiul tuturor. Dumnezeu a însoțit poporul român — ca și pe ruși, bulgari sau alți

creștini — de-a lungul multor secole de persecuții și le-a oferit daruri de care ne putem bucura și noi. Marea mea speranță e ca prin intermediul cărții de față să readuc în actualitate o parte dintre aceste daruri pentru alți creștini aflați în căutarea unei căi de înaintare în lumea seculară postmodernă.

Scrierea unei lucrări academice asupra unui subiect teologic românesc implică anumite probleme. În perioada comunistă nu se putea publica prea mult, în afară de unele texte liturgice sau manuale. Au apărut însă studii notabile de istoria Bisericii, dogmatică sau studii biblice. Nu putea apărea nimic însă din ceea ce ar fi avut conotație cu teologia mistică sau, evident, cu politica, iar lucrările de teologie morală nu puteau aborda păcătoșenia umanității transformată în noul om comunist. Institutele teologice de la București și Sibiu publicau cu regularitate o revistă teologică⁹, la fel ca și Mitropolia de la Iași. Acestea au alimentat interesul pentru teologie, o trăsătură a Bisericii Ortodoxe Române. A publica teologie sub semnătură proprie era un lucru foarte anevoios pentru români. Câteva articole au apărut în limba engleză¹⁰ și alte limbi europene¹¹, însă numai începând cu anul 1990 s-a putut scrie liber. De atunci, în română au apărut multe texte fundamentale și transcrierile unor cuvântări ale unor părinți duhovnicești, însă prea puțin s-a publicat în limba engleză.

⁹ Numărul din aprilie 1958 al revistei Patriarhiei Române, *Orthodoxia*, e dedicat în întregime relațiilor dintre ortodoxie și anglicanism, cuprinzând prezentări complete ale discuțiilor care au condus la acordurile dintre ortodocși și anglicani la Conferința episcopilor anglicani, Lambeth, 1930, și ale convorbirilor de la București din anul 1935, menționate la nota 6.

¹⁰ Articolele semnate de părinții Dumitru Stăniloae și Antonie Plămădeală în revista *Sobornost* și două broșuri ale părintelui Stăniloae — *The Victory of the Cross*, Oxford, 1970, și *Prayer and Holiness*, Oxford, 1982 — publicate de Fairacres Press, disponibile în Statele Unite prin Cistercian Publications.

¹¹ Excelentul articol al părintelui ANDRÉ SCRIMA, „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, publicat în revista pariziană *Istina*, 1958, nr. 3 și 4, oferă o imagine mult mai amplă asupra acestei etape cruciale din istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Din acest motiv, documentarea pentru acest studiu a depins în mare măsură de un număr limitat de lucrări și interviuri cu părinți duhovnicești, sau cu clericii și laicii care îi frecventează. Majoritatea interviurilor au fost realizate oral. Pe ansamblu, răspunsurile date au fost de înaltă ținută. Cei intervievați au vorbit fluent și cu încredere și au căutat să-și expună opiniile proprii. Foarte rar am avut impresia că ar repeta mecanic răspunsuri învățate dinainte. Majoritatea celor intervievați aveau cunoștințe de teologie mai mult sau mai puțin solide. Cei fără educație teologică ezitau adeseori să vorbească despre probleme teologice, iar măicuțele nu s-au lăsat intervievate. Aproape toate interviurile s-au desfășurat în limba română, dar în unele cazuri am apelat la traducători. Foarte multe au fost înregistrate și traduse ulterior¹². Am tradus eu însumi răspunsurile scrise, ca și diversele citate din lucrări românești incluse în prezenta carte. Sunt foarte recunoscător tuturor celor care au participat la interviuri și, în mod special Anișoarei Carol, lui Constantin Jinga, Călin Sămărghițan și Andrei Vlădăreanu care au servit drept traducători, i-au găsit pe cei pe care i-am interviuat, mi-au împărtășit cu generozitate prietenia lor românească și mi-au oferit o minunată ospitalitate. Datorez evident mulțumiri Comunității Învierii al cărei membru sunt și care mi-a oferit șansa de a vizita România de mai multe ori, precum și celor doi profesori coordonatori de la Universitatea Leeds, John McGuckin, care m-a impulsionat cu entuziasm, și Alistair Mason, care mi-a corectat cu răbdare numeroasele erori și incoerențele textului. Sunt recunoscător și părintelui Dan Sandu, prieten statornic, pentru realizarea traducerii și publicarea lucrării în limba română. Sper că această lucrare să aducă o contribuție la recuperarea înțelepciunii răsăritene pe care Occidentul a pierdut-o, iar împărtășirea experienței curajoasei Biserici a unui popor puțin cunoscut, dar eroic, să ne readucă pe căile de mult abandonate și aproape uitate ale sfințeniei.

¹² În note se face referire doar la dată și la numele celor intervievați.

Ortodoxia românească

În nordul României, în Maramureș, se află satul Bârsana. Încântătoare vara, mohorâtă și acoperită de zăpezi iarna, Bârsana este o așezare tipică pentru această regiune. Înconjurată de dealuri, are pământ roditor și este străbătută de un râu repede.

Cu cei aproape cinci mii de locuitori ai ei, Bârsana e o localitate mare după standarde britanice, întinsă de-a lungul șoselei ce vine dinspre Baia Mare. Câteva drumeaguri noroioase duc spre case împrăștiate fără prea multă ordine pe coaste de deal. Casele se remarcă printr-o mare varietate. Multe sunt construite integral din lemn, în stil tradițional, altele sunt din cărămidă sau beton. Unele sunt mici și dărăpănate, altele destul de mari, având două sau trei etaje și etalând un anume nivel de bunăstare. Casele sunt distribuite haotic, la unghiuri diferite una față de alta, iar de-a lungul șoselei pot fi văzute mai tot timpul găini, rațe, cai și căruțe.

Localnicii îmbracă adeseori straie tradiționale chiar și în ziua de azi. Femeile poartă fuste negre scurte, șorturi și ghetre de lână și batic, uneori colorat, strâns pe cap; bărbații se îmbracă mai rar în straie tradiționale, însă ȋțarii și cojoacele sunt de mare folos în iernile aspre. Este ușor să idealizezi o astfel de viață. Satul este frumos, iar casele par fermecătoare. Condițiile sanitare sunt adeseori primitive. Spre sfârșitul iernii, mâncarea, deși bogată, devine neapetisantă: mămăligă, cartofi, varză, fasole și murături, fără lactate sau ouă în cazul în care se respectă Postul Mare.

Profilul religios al satului e mai complex decât ne-am putea aștepta, având în vedere faptul că maramureșenii sunt recunoscuți în Biserica Ortodoxă pentru evlavlia lor deosebită și păstrarea valorilor tradiționale. Potrivit preotului paroh, în 1997 populația satului era de 4860 de persoane. Dintre aceștia, 3970 sunt ortodocși — aproximativ 3000 dintre ei se împărtășesc de Paști — 400 greco-catolici, 200 martori ai lui Iehova, 45 pentecostali și 50 advențiști. Până în 1948, satul era majoritar greco-catolic, cuprinzând și o numeroasă comunitate de evrei. Majoritatea locuitorilor evrei au pierit la Auschwitz; a rămas doar un bătrân supraviețuitor. În 1948 statul i-a obligat pe greco-catolici să treacă la ortodoxie. După 1990 însă majoritatea a ales să rămână ortodocși, doar în jur de 60 de familii s-au întors la tradiția greco-catolică (unită) și, cu sprijinul preotului ortodox, și-au construit o frumoasă biserică de lemn. În ciuda fidelității față de ortodoxie și mai puțin față de uniaticism, viața bisericească din Bârsana este marcată de trecutul greco-catolic, fapt comun în județul Maramureș. În arta bisericească se remarcă influența apuseană manifestată prin numeroasele reprezentări ale Inimii lui Iisus, ale Fecioarei Maria și a altor sfinți. În biserici sunt mai multe rânduri de scaune decât în cele ortodoxe tradiționale, iar botezul se face prin turnarea apei, nu prin cufundare¹.

Preotul ortodox din Bârsana, părintele Gheorghe Urdă, e un om deosebit, entuziast, binecuvântat cu inteligență, umor, pietate și o familie cu șase copii. Biserica ortodoxă se găsește în centrul satului. Pe un alt deal se află o remar-

¹ Relația dintre ortodoxia română și greco-catolicism este ambiguă și trebuie menționată, însă cartea de față nu își propune să analizeze acest subiect. În unele locuri din România sate întregi sau parohii au revenit la uniaticism după cincizeci de ani, în care s-ar fi putut crede că această identitate religioasă s-a pierdut, ceea ce nu s-a întâmplat în Bârsana. Se prea poate ca factorul hotărâtor să fi fost anii de păstorie credincioasă din partea unui preot de calitate și foarte devotat. Alte parohii n-au fost atât de norocoase, iar calitatea slujitorilor a fost cu siguranță unul (doar unul) din factorii care au determinat schimbarea apartenenței ecleziale.

cabilă biserică veche de lemn cu picturi încântătoare, deși degradate. La celălalt capăt al satului se află o mănăstire, construită în cinci ani și având o biserică cu cea mai înaltă clopotniță din lemn din Europa (la dorința expresă a părintelui Urdă, aceasta depășește cu un metru cea mai înaltă clopotniță din România). E o mănăstire pitorească, în care viețuiesc 22 de maici, majoritatea tinere, venite acolo după 1993. Stareța, maica Filofteia, este o persoană foarte energică și practică, hotărâtă să restaureze tipul de monahism comunitar (nu idioritmic) într-un sat care avea o mănăstire încă înainte ca Imperiul habsburgic să desființeze practic viața monahală în Transilvania secolului al XVIII-lea.

Țăranii maramureșeni se remarcă printr-o coeziune puternică. Nu sunt deschiși din primul moment și îi tratează cu oarecare suspiciune pe străini. Dar, așa cum se întâmplă cu majoritatea țăranilor a căror existență a fost o luptă pentru supraviețuire într-un mediu solicitant, ei au știut să păstreze tradiția și o oarecare distanță față de ceea ce le este străin. S-au împotrivit colectivizării cu mai mare succes decât alte comunități rurale din România, iar credința ortodoxă n-a fost pervertită de propaganda comunistă. Putem înțelege de ce Nicolae Ceaușescu și-a propus să distrugă astfel de sate. Doar distrugerea lor ar fi putut rupe legăturile vechi de veacuri.

Din sate ca acesta² provin majoritatea călugărilor și părinților duhovnicești români. Această viață împământenită, statornică e solul din care a răsarit o înfloritoare spiritualitate. Viața monahală românească e înrădăcinată în viața țărănească, din care își trage seva. Mare parte din viața spirituală a Ortodoxiei românești s-a dezvoltat în acest mediu, ceea ce poate crea probleme mediilor urbane sau intelec-

² Ortodocșii, la fel ca occidentalii, de altfel, tind să idealizeze viața creștină de la sat. Acestei idealizări i se opune opinia unei tinere din Timișoara: „În multe părți preoții din România nu sunt foarte buni. Biserica este mai bună la orașe decât la sate”. Imaginea clasică a preotului evlavios (chiar habotnic) de la sat trebuie completată de cea a multor preoți dedicați de la orașe, cu parohii la fel de cucernice, care pot fi întâlniți pe tot cuprinsul țării.

dacă dorim să înțelegem de ce părintele Cleopa și ceilalți părinți duhovnicești din România au în ea un rol atât contemporan, cât și atemporal. Putem începe cu o definiție occidentală. Potrivit *Little Oxford Dictionary*, tradiția este o „opinie, credință sau dată transmisă de la o generație la alta”. Această definiție ar putea fi suficientă pentru Occident, însă nu este adecvată pentru a descrie accepțiunea ortodoxă a termenului. Printre ortodocși nu poți discuta prea mult despre spiritualitate sau viața monahală ori, evident, despre Biserica însăși, fără a menționa tradiția — de obicei Sfânta Tradiție sau Tradiția Sfinților Părinți. Ce este această tradiție și ce rol joacă ea în cadrul vieții spirituale ortodoxe, mai cu seamă în România?

În România, tradiția ortodoxă este indisolubil legată de tradiția românească. România, ni se spune, este o țară creștină, cu un popor născut creștin întrucât creștinismul a ajuns pe teritoriul actual al României în primele două secole după Hristos, în momentul inițial al formării lui din daci și romanii cuceritori. Românii s-au născut ca popor creștin. Mai târziu, în secolul al XIV-lea, când Moldova și Țara Românească au fost recunoscute ca state moderne, ei au avut în fruntea lor domnitori creștini cum au fost Ștefan cel Mare, canonizat recent, și Mihai Viteazul. În îndelungata istorie creștină a României, episcopii și mănăstirile au jucat un rol crucial în dezvoltarea culturii și păstrarea specificului național. Chiar și sub comunism, Ortodoxia românească era atât de identificată cu poporul, încât comuniștii români, fiind ei înșiși naționaliști, nu o puteau ataca ușor.

Din punct de vedere istoric, românii par a aparține tradiției vest-europene. Limba lor este limpede una latină; ei își caută modelul politic și cultural în Apus, lucru ce se întâmplă de cel puțin patru secole. Dar tradiția ortodoxă este răsăriteană. Din punct de vedere spiritual, românii sunt înrudiți cu rușii de la nord — cu care împart aceeași *Filocalie* și aceiași povățuitori — și cu Muntele Athos de la sud. Biserica este autocefală, având propriul patriarh, dar se raportează la patriarhia de la Constantinopol, fiind parte a familiei ortodoxe; legăturile cu Bisericile Ortodoxe greacă

și sârbă sunt puternice, întrucât în secolele de dominație otomană acestea au primit sprijin material din partea statelor românești care erau relativ independente. Spiritualitatea și teologia au ajuns în România de la aceste surse și mentalitatea bisericească e foarte străină de Occident. Se întâmplă adeseori ca o foarte simplă discuție între un englez și un român, fie în limba engleză, fie în română, să cunoască o întorsătură care trădează o altă lume. E o lume de sensuri, o istorie, un set de prejudecăți și norme istorice atât de diferite de cele cu care este familiar occidentalul, încât acesta nu este conștient de existența lor. Astfel, se poate întâmpla ca o discuție despre păstrarea neschimbată în prezent a Sfintei Liturghii în forma pe care ar fi avut-o din epoca Apostolilor să devieze spre nedreptatea acordului de la Yalta prin care România a fost abandonată comunismului rusesc. O astfel de explozie de sentimente descoperă o iritare reprimată, ascunsă sub o aparență prietenoasă, o mâhnire cauzată de felul în care românii au fost tratați de alte popoare, unele dintre ele creștine. Efortul de a înțelege această iritare face parte din înțelegerea a ceea ce înseamnă tradiție pentru un român. Trădarea tradiției creștine înseamnă o trădare a poporului român, iar trădarea tradiției românești înseamnă o trădare a credinței creștine.

Încercând să înțelegem această realitate, trebuie să luăm în considerare o mișcare circulară, în ambele direcții, de-a lungul tradiției. Mai întâi, cuvântul tradiție denotă o transmitere. Primele opt secole creștine au fost cruciale pentru creștinătate, au fost creuzetul în care s-au format marile dogme trinitare și tradițiile rugăciunii, monahismului și vieții creștine. A fost de asemenea perioada în care s-a dezvoltat liturghia începută în secolul I de Sfântul Iacob și definitivată în secolul al IV-lea de Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. Mântuirea se găsește în învățăturile și practica acelor secole. Este important de aceea ca tradiția să fie transmisă în forma ei pură. Este la fel de important ca generația actuală să accepte tradiția neschimbată, așa cum a ajuns până la ei, permițând doar modificări care să facă posibilă comunicarea și înțelegerea ei continuă. Un

părinte duhovnicesc sau un teolog nu va pretinde că învață lucruri noi. Dacă ceva este nou, este fals, pentru că nu se înscrie în tradiție. Aceasta este simplitatea teoriei.

Prin Sfânta Tradiție credinciosul este transportat înapoi în primele secole creștine. Aici mântuirea este asigurată pentru că aici se poate găsi adevărul cel mai apropiat de cel propovăduit de Iisus Hristos și de Apostolii Săi. Prin Sfânta Tradiție nu primim doar informații prețioase. Devenim parte a aceleiași lumi căreia i-au aparținut Sfinții Ioan Gură de Aur, Ioan Scărarul și Sfinții Apostoli. Acest fapt este demonstrat cel mai limpede atât de Liturghie cu natura ei perenă, cât și de teologia și învățătura morală a Bisericii. În cultul și meditația teologică din Biserica Ortodoxă Română secolele dispar și devenim creștini din secolul al IV-lea luând parte la revărsarea harului din primele secole când Duhul s-a manifestat mai activ.

Desigur, tradiția poate deveni tradiționalism. Ea se poate osifica, așa cum s-a întâmplat adeseori, atât în Occident, cât și în Răsărit. „Tradiția” poate deveni un cuvânt cu valoare de cod. În Europa occidentală ea mai poate semnifica doar o nostalgie. Amintiri ireale și fantezii despre trecut sunt uneori luate drept tradiții, de obicei pentru a vinde un produs — material, politic sau ideologic. „Tradiția” poate desemna și un conservatorism feroce rămas legat de moduri de gândire și de comportament învechite, indiferent de relevanța sau adecvarea lor. Oamenii pot deveni prizonieri ai „tradiției” în așa măsură, încât le este imposibil să trăiască în epoca modernă. Sau se pot elibera de „tradiție” până acolo încât rămân lipsiți de valorile necesare pentru a trăi în lumea modernă.

Înalt Prea Sfințitul Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului, își intitulează una din lucrările sale *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*. El remarcă nu osificarea, ci mai degrabă libertatea pe care tradiția o oferă creștinilor de a-și trăi viețile fără încorsetările care se simt (nu întotdeauna corect) în Bisericile din Apus. Doar în libertate, spune el, își poate alege o persoană calea ei. „Tradiția fără libertate și fără deschidere spre realizarea proprie ar fi

moarte, închisoare, sfârșit... Tradiția e un *ieri* care devine mereu *azi*"⁶.

Tradiția are nevoie de un popor care să o țină vie. Creștinii ortodocși acceptă păstrarea și transmiterea tradiției drept o răspundere a întregului popor al lui Dumnezeu, nu doar a ierarhiei. O răspundere specială au părinții duhovnicești. Tradiția nu se transmite doar prin învățarea sau repetarea textelor sacre. Ea este transmisă mai departe prin sfințenia vieților oamenilor. Pentru a transmite tradiția cu fidelitate e nevoie de sfințenie. Trebuie să împărtășim viața spirituală a celor care au plămădit tradiția. Poate de aceea tradiția ortodoxă, cel puțin în România, nu pare să se fi osificat. E o tradiție trăită, nu năzuință spre o lume de mult apusă. În măsura în care a fost mereu trăită de oameni sfinți, tradiția a cunoscut schimbări care au adus-o în secolul nostru nu identică în formă, ci autentică în spiritul plămădirii ei originare.

Părintele George Florovsky redă într-un mod destul de radical această înțelegere a unei tradiții vii. Pentru el tradiția e catolicitatea Bisericii care există până în cea mai mică parte a acesteia, chiar și într-un singur membru al ei. Tradiția nu este un corpus de materiale ce trebuie învățate, ci o viață care trebuie trăită. Ea poate fi privită deci drept prezența Duhului Sfânt în Biserică. Părintele Florovsky afirmă:

„Tradiția nu este doar un principiu protector, conservator; este în primul rând principiul creșterii și al regenerării. Tradiția nu e un principiu ce se străduiește să restaureze trecutul, folosindu-l drept criteriu pentru prezent. Această concepție asupra tradiției e respinsă de istoria și conștiința Bisericii. Tradiția e o autoritate de a învăța, o autoritate de a da mărturie de adevăr. Biserica dă mărturie de adevăr nu din amintiri sau din cuvintele altora, ci din însăși viața ei, din experiența ei neîntreruptă, din plinătatea ei *catolică*... Tradiția e un principiu harismatic, nu istoric”⁷.

⁶ † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, ed. II, 1995 (ed. I, 1983), p. 146.

⁷ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, Belmont MA, 1972, p. 47.

Este important să avem în minte aceste lucruri înainte de a privi la viața monahală care are un rol-cheie în înțelegerea Ortodoxiei românești contemporane. Aceasta deoarece, deși viața monahală pare să fie una extrem de instituționalizată și adânc înrădăcinată în istorie, în esența sa ea este o harismă și acest caracter harismatic o face vie.

Scurt istoric

România e un pământ plin de mănăstiri. O țară cu istorie îndelungată și tragică și un popor care și-a păstrat identitatea națională în ciuda asupririi aproape continue din partea străinilor sau a propriilor conducători. De-a lungul secolelor țara a cunoscut războaie nimicitoare, de aceea există destul de puține înscrisuri sau construcții anterioare secolului al XVII-lea. Mănăstirile sunt printre puținele instituții care au supraviețuit distrugerilor, păstrând intacte mărturii ale trecutului. Repere istorice clare vin mai ales din secolele recente, iar interpretarea datelor istorice este și mai dificilă, fiind influențată de sentimente partizane. Cu toate acestea, istoria are o importanță imensă pentru spiritualitatea românească. Orice discuție cu românii despre spiritualitatea lor va coborî secolele până la nașterea poporului român.

Nașterea poporului român a avut loc în vremea stăpânirii romane. Dacii care locuiau la nord de Dunăre au fost invadați și învinși de către romani pe timpul împăratului Traian, care și-a condus el însuși armatele peste Dunăre în 105 d. Hr., învingându-l pe vestitul rege dac Decebal. Veteranii romani s-au stabilit în Dacia care, până în anul 271 d. Hr., a fost o provincie a Imperiului Roman. În acel an împăratul Aurelian și-a retras armatele, lăsând în urmă însă un popor atât de profund romanizat, încât limba lui, care rămâne una din cele mai latine limbi ale Europei, conține acum doar un foarte mic număr de cuvinte dacice (80 după unii cercetători, 160 după alții).

Odată cu romanii a venit și creștinismul lor. Se spune că însuși Sfântul Apostol Andrei a propovăduit în Dobrogea.

Această parte a coastei Mării Negre era sub stăpânire romană încă din secolul I d. Hr., poetul Ovidiu fiind exilat la Tomis, lângă actualul oraș Constanța. În fapt creștinismul pare să fi pătruns în noul teritoriu în secolul al II-lea d. Hr. Se pare că la sfârșitul secolului al III-lea, Dobrogea își avea propriii ei episcopi. Pe vremea împăratului Dioclețian (285–305) creștini din această regiune au fost martirizați în timpul persecuției pe care acesta a declanșat-o⁸. Se consideră că în această regiune s-a născut Sfântul Ioan Cassian (cca 360–435). El a cunoscut aici călugări încă din copilărie, ceea ce confirmă existența timpurie a creștinismului în zonă. Potrivit unor descoperiri arheologice, creștinismul ar fi fost prezent în Transilvania încă din secolul al IV-lea⁹. Bazându-se pe descoperiri arheologice și pe referințe disparate, mitropolitul Serafim Joantă este în măsură să prezinte dacă nu istoria, atunci cel puțin suficiente dovezi ale existenței unei bogate vieți monahale în secolele următoare în arealul actual al României¹⁰. Creștinismul a ajuns în România „nu datorită unui mare misionar, ... nici prin convertirea unui conducător politic... ci prin pătrunderea lentă și tăcută a noii religii în comunitatea daco-română”¹¹. Este neîndoielnic semnificativ faptul că noua credință și-a făcut loc în inimile unor oameni obișnuiți și anonimi, formându-le identitatea și punând bazele culturii lor.

După retragerea romanilor, România a fost invadată de triburile popoarelor migratoare. Goții și vizigoții au fost urmați de slavi, huni și, în final, de maghiari. Probabil că românii au supraviețuit refugiindu-se în pădurile și văile Munților Carpați, iar în prezent ei se mândresc cu faptul că rădăcinile daco-romane le-au dat tăria de a supraviețui secolelor de oprimare. Viața rurală pare să se fi constituit

⁸ F. CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, București, 1998, p. 45.

⁹ F. CONSTANTINIU, p. 46.

¹⁰ † SERAFIM JOANTĂ, *Romania. Its Hesychast Tradition and Culture*, Saint Xenia Skete, Wildwood CA, 1992, p. 13–22.

¹¹ F. CONSTANTINIU, p. 47.

bine încă de timpuriu¹², rămânând forma de organizare fundamentală a societății românești. Tenacitatea vieții rurale este remarcabilă, cu atât mai mult cu cât România are puține granițe naturale. Poporul român s-a întins la sud de Dunăre (în Dobrogea), peste Prut, în actuala Republică Moldova, la nord în Bucovina (din care o parte a fost ocupată de Ucraina), iar prin Transilvania până în Banatul care se învecinează cu Serbia. Românii trăiesc de fapt de-o parte și de alta a granițelor lor naturale, Carpații și Dunărea. Carpații străbat centrul țării, formând o semilună și constituind atât un obstacol în întemeierea unei singure țări, cât și un scut care i-a împiedicat pe cotorpitori — turcii de o parte, ungurii de alta — să stăpânească vreodată complet aceste meleaguri. Românii de pe ambele părți ale lanțului carpatic și-au ajutat întotdeauna vecinii în lupta lor contra invadatorilor. Înconjurați de bulgari, ruși, ucraineni, polonezi, slovaci, unguri și sârbi, românii se descriu cu mândrie drept „o insulă de latinitate în mijlocul unei mări slave”. Deși sunt statornici în credința lor ortodoxă, ei rămân deopotrivă de atașați de cultura latină și legăturile cu Occidentul. Vom vedea că și credința românilor conține numeroase influențe occidentale, datorate în principal stăpânitorilor feudali maghiari ai Transilvaniei. Identitatea românilor, lipsită de existența unei singure entități politico-statale, derivă din limba, cultura și Biserica lor, precum și din atașamentul față de pământul unde românii au trăit din vremuri imemorabile, ca și din rezistența în fața presiunilor istorice exercitate de turci la sud, de ruși la nord și de unguri la vest.

Istoria românilor iese din umbră în secolul al XI-lea când se impune suzeranitatea maghiară asupra Transilvaniei, Valahiei și Moldovei. În secolul al XIV-lea, Valahia și Moldova înlătură dominația maghiară, stabilindu-și propria identitate politică. Din punct de vedere bisericesc, în această perioadă românii s-au identificat ferm cu Biserica Ortodoxă răsăriteană, nu cu Biserica latină a foștilor suze-

¹² F. CONSTANTINIU, p. 40.

rani maghiari. Valahia s-a constituit ca stat sub domnia lui Basarab I (1310–1352) cel care în 1330 l-a învins pe regele Carol I al Ungariei în bătălia de la Posada. Moldova a apărut câteva decenii mai târziu sub conducerea voievodului Bogdan. Cel mai vestit conducător moldovean a fost Ștefan cel Mare (1457–1504), canonizat de Biserica Ortodoxă în 1992. Faima sa se datorează și celor 44 de mănăstiri pe care le-a ctitorit (pe cât se pare după fiecare victorie împotriva invadatorilor), zece dintre ele existând încă. Independența câștigată de acești mari conducători nu s-a putut menține. Mereu amenințate de ruși și polonezi la nord, de unguri la vest și de bulgari la sud, Valahia și Moldova au căzut treptat sub influența otomană. Deși n-au fost niciodată încorporate în Imperiul Otoman, cele două provincii au fost forțate să plătească un tribut greu, iar liderii lor plăteau sume imense pentru a-și asigura pozițiile. Deși unii conducători remarcabili, ca Neagoe Basarab, Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, au ținut piept turcilor, răgazul câștigat era mereu de scurtă durată, iar suzeranitatea otomană a fost recunoscută chiar de puterile occidentale până în secolul al XIX-lea, când cele două principate și-au dobândit în sfârșit independența.

Când Moldova și Valahia au fost recunoscute ca state independente, ele au căutat și episcopi recunoscuți pe plan internațional. Aceștia erau oferți de Constantinopol. În schimbul considerabilului sprijin financiar din provinciile române, Biserica din aceste state a primit episcopi formați la Constantinopol, Atena sau Ierusalim. Nu este de mirare deci că spiritualitatea isihastă, ce fusese revigorată de învățăturile Sfântului Grigorie Palama¹³, a ajuns în Țările Române. Astfel, voievodul Neagoe Basarab (1512–1521), ctitorul mănăstirii Curtea de Argeș, l-a avut ca părinte duhov-

¹³ Deși isihasmul e legat în special de numele Sfântului Grigorie Palama, din motive pe care le vom vedea, nu el este cel care l-a inventat. El l-a învățat de la Teolipt al Filadelfiei și de la patriarhul Atanasie (J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Londra, 1964, p. 17–18).

nicesc în copilărie pe Nifon, viitor patriarh al Constantinopolului. În opera sa, *Învățăături către fiul său Teodosie*, Neagoe a dat poporului un document profund impregnat de spiritualitatea monahală. El nu cerea oamenilor să urmeze calea monahismului, dar credea „în posibilitatea ca fiecare persoană, de la voievod până la cel mai umil dintre supușii săi, să atingă desăvârșirea vieții creștine, îndeplinindu-și îndatoririle fără a lăsa lumea și a se retrage în singurătate”¹⁴. *Învățăturile* pun accentul pe faza activă a desăvârșirii pe „căile tradiționale ale ascezei; rugăciune și împărtășire, post, înfrânare și curăție, milă față de săraci, dreptate, milostenie și spovedanie”¹⁵. Influența isihastă se vede limpede în importanța pe care autorul o acordă lucrării minții și inimii. Minteaa comandă totul și totul depinde de ea. De aceea ea trebuie curățită prin rugăciune, smerenie și reculegere. Inima este, în schimb, templul lui Dumnezeu. Și ea este curățată prin rugăciune și lacrimi. Astfel curățite, mintea și inima se unesc în rugăciune¹⁶.

În ciuda acestor culmi, factori politici din secolul al XVI-lea i-au împiedicat pe români să se unească, iar viața monahală pare să fi intrat într-un declin care-l oglindește, poate, pe cel al tuturor Bisericii răsăritene în urma dominației otomane. Următoarea figură românească marcantă e Constantin Brâncoveanu, care a condus Valahia la începutul secolului al XVIII-lea și a fost martirizat, alături de ginerele și fiii săi, la Istanbul în 1714. Pe vremea sa, deși semiindependente, Moldova și Valahia erau apăsate de biruri, atât din cauza lăcomiei domnilor, cât și a cerințelor tot mai mari ale suzeranilor turci¹⁷. Birurile grele au strivit viața națională. Marile mănăstiri au căzut pradă unei oprimări similare; adeseori ele erau în stăpânirea unor clerici din Grecia și Constantinopol, iar cea mai mare parte din venituri era destinată susținerii Bisericii din aceste țări.

¹⁴ † SERAFIM JOANTĂ, p. 90.

¹⁵ † SERAFIM JOANTĂ, p. 93.

¹⁶ † SERAFIM JOANTĂ, p. 13–22.

¹⁷ R. W. SETON-WATSON, *A History of the Roumanians*, Cambridge, 1934, p. 50, 26 sq.

De-a lungul celor două sute de ani dintre domnia lui Neagoe Basarab și secolul al XVIII-lea a existat o tradiție monahală viguroasă atât în Moldova, cât și în Munții Carpați, de obicei în comunități foarte mici. Cei doi călugări, de care se leagă reînvierea vieții monahale și spirituale din secolul al XVIII-lea, au fost însă amândoi ucraineni stabiliți în România, iar imensa lor contribuție la viața spirituală a țării lor adoptive e o dovadă a roadelor ospitalității românești, o tradiție cu care românii se mândresc¹⁸.

*Stareții Vasile de la Poiana Mărului
și Paisie Velicickovski*

Starețul Vasile de la Poiana Mărului a fost primul dintre acești monahi ucraineni. Născut pe la 1692, a fost silit să părăsească Rusia din cauza ostilității guvernului rus față de viața monahală centrată pe rugăciune, stabilindu-se în jurul anului 1733 la Poiana Mărului (lângă actualul oraș Buzău). Aici a întemeiat o bibliotecă și i-a familiarizat pe frații români cu spiritualitatea rusă și cu cea a Părinților greci. El însuși a scris mult, învățătura sa axându-se pe rugăciunea lui Iisus. El distinge între faza ei „activă”, atunci când rugăciunea este o activitate a minții, și cea „contemplativă”, când rugăciunea devine dar al Duhului Sfânt și se transformă în „rugăciune a inimii”¹⁹. El insistă, oarecum neobișnuit pentru acea vreme, pe faptul că rugăciunea lui Iisus nu este doar pentru călugări, ci pentru toți creștinii care au datoria de a o practica pentru a curăți sufletul de patimi și a-și feri mintea de ispite.

Apărând viguros practica rugăciunii lui Iisus, starețul Vasile s-a implicat în controversa vremii privitoare la prioritatea psalmodiei sau a rugăciunii lui Hristos ca bază a

¹⁸ Ospitalitatea este o caracteristică atât a poporului român, cât și a spiritualității lui. Popor de limbă latină și bază etnică latină dar și slavonă, influențat de ruși la nord și de greci la sud, românii oferă o remarcabilă sinteză de tradiții europene și creștine diferite.

¹⁹ + SERAFIM JOANTĂ, p. 114.

vieții monahale. Un călugăr care trăiește într-o obște are, desigur, obligația de a lua parte la rugăciunea liturgică a fraților. Pentru starețul Vasile însă²⁰, și pentru întreaga tradiție isihastă, psalmodia e privită drept o practică eminemamente ascetică ce pregătește sufletul pentru rugăciunea contemplativă. Starețul Vasile merge până acolo încât afirmă că repetarea continuă a psalmilor este un potențial pericol dacă e urmată prea mult timp, pentru că „împiedică mintea să fie atentă la Dumnezeu și să se adune în inimă, unde se reunesc toate puterile sufletului și unde se nasc gândurile, bune sau rele”²¹. Simpla repetare a psalmilor este ca „un mers pe loc nesfârșit, asemenea al măgarului care învârte roata unei mori”²². În contextul polemic al vremii, starețul Vasile consideră că se acorda o atenție prea mare psalmodiei, făcând următoarea comparație:

„Iar pentru o înțelegere și mai limpede a acestor două viețuiri, se va vorbi aici despre fiecare în parte. Cea dintâi deci, supunându-se legii, își împlinește numai cântarea. Cea de-a doua, silindu-se spre lucrarea minții, are pururea cu sine numele lui Iisus Hristos spre mistuirea vrăjmașilor și patimilor împreună cu gândurile rele. Acela se bucură atunci când sfârșește cântarea, iar acesta mulțumește lui Dumnezeu dacă-și lucrează în tihnă rugăciunea slobod de gândurile rele. Unul râvnește la cantitate, iar celălalt la calitate. La cel ce se grăbește să împlinească cantitatea cântărilor se adaugă repede o părere [de sine] plină de bucurie pe care bizuindu-se nu mai cunoaște chemarea Domnului Iisus și hrănește [și crește] fariseul cel lăuntric, dacă nu ia aminte la sine însuși. Iar la cel ce se îngrijește de

²⁰ † SERAFIM JOANTĂ, p. 116.

²¹ „Predoslovie la Nil Sorki”, p. 121, citată de † SERAFIM JOANTĂ, p. 118.

²² „Predoslovie la isihie”, p. 111, citată de † SERAFIM JOANTĂ, p. 118 [textul exact al starețului Vasile compară de fapt psalmodia cu o râșniță manuală, iar rugăciunea lui Iisus cu o moară cu apă].

calitatea rugăciunii se ivește și o cunoștință a nepu-
tinței proprii și a ajutorului lui Dumnezeu”²³.

Starețul Vasile a fost cu siguranță un mare învățător, făcând ca tradiția rugăciunii lui Iisus să ocupe un loc mai central decât înainte. El s-a adresat atât rușilor exilați, cât și călugărilor români, și a influențat puternic viețile laicilor, asigurându-i, așa cum o făcuse Neagoe Basarab cu două secole înainte, că viața duhovnicească e atât pentru monahi, cât și pentru mireni, cultivarea ei fiind o îndatorire ce revine tuturor următorilor lui Hristos. Învățătura starețului Vasile de la Poiana Mărului a fost continuată în mare parte de mai tânărul său contemporan și fost ucenic, Paisie Velikovski.

Ca și starețul Vasile, Paisie s-a născut în Ucraina. Fiindu-i imposibil să ducă o viață monahală în țara natală, din cauza ostilității față de monahism a țarinei Ecaterina cea Mare, s-a stabilit și el în Valahia, stând pentru o vreme la schitul Trăisteni, în zona Buzăului, și ajungând aici sub influența starețului Vasile. După patru ani, căutând mai multă liniște și prilejul de a crește „în pacea sufletului și a rugăciunii săvârșită de minte în inimă”, s-a mutat la Athos. Sfântul Munte cunoștea atunci o perioadă de stagnare, iar Paisie, negăsindu-și părintele duhovnicesc dorit, a ales să se facă pustnic pentru a-L sluji în felul său pe Dumnezeu. În 1750, starețul Vasile l-a vizitat aici, sfătuindu-l să-și caute frați cu care să împărtășească viața monahală și l-a tuns în monahism. În jurul lui s-au adunat câțiva monahi români și ruși, dintre aceștia îndeosebi românii Macarie și Gheorghe fiind buni cunoscători ai limbii grecești. Pe la 1763 obștea devenise prea mare pentru Muntele Athos, astfel încât starețul Paisie și 64 de călugări au plecat spre Moldova, unde mitropolitul Gavriil de la Iași le-a oferit mănăstirea Drago-

²³ „Predoslovie la isihie”, p. 103, citată de † SERAFIM JOANTĂ, p. 119 [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr ca anexă la monografia lui D. RACCANELLO, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului*, Sibiu, 1996, p. 252].

mirna. În 1775, când austriecii au ocupat Bucovina, Paisie a plecat cu obștea la Secu și apoi la Neamț.

Starețul Paisie și-a format mănăstirile după modelul monahal clasic, punând accent pe slujbele săvârșite după tipicul athonit. Pe lângă practicile tradiționale ale monahismului răsăritean, Paisie și-a întemeiat obștea pe cele două virtuți ale sărăciei personale absolute și a supunerii față de un călugăr bătrân experimentat. Vom vedea mai jos modul în care părinții duhovnicești procedează pentru a impune aceste virtuți în viața ucenicilor lor. Sărăcia se măsoară nu atât prin numărul de bunuri pe care le are un călugăr în chilie, cât prin libertatea sa de a se lipsi de ele. Supunerea față de un părinte duhovnicesc venerabil se poate deprinde ușor de un tânăr ucenic sau de orice tânăr creștin adevărat. Dar procesul efectiv de deschidere a ungherelor întunecate ale sufletului luminii Duhului Sfânt, proces pe care-l face cu putință ascultarea față de un părinte duhovnicesc, necesită o creștere îndelungată în viața creștină. Starețul Paisie a făcut aceste două virtuți extrem de atractive și, se vede din succesul său, ele erau realități, nu doar idealuri. Un indiciu al eficienței sale ca stareț e mărimea mănăstirilor pe care le-a păstorit. La doar câțiva ani de la venirea sa, mănăstirea Neamț număra 700 de călugări. Starețul Paisie este unic prin faptul că a întemeiat o viață monahală în același timp chinovială în organizarea ei, cât și isihastă în spiritul ei. Până la el exista o demarcație strictă între călugării care trăiau în comunități și își dedicau viața cultului și citirii Psaltirii și cei care alegeau calea rugăciunii isihaste, trăind singuri sau împreună cu alți doi sau trei monahi într-un mic schit. Starețul Paisie era dedicat rugăciunii isihaste. Introducând-o însă în viața monahală de obște, el a reunit cele două mari tradiții care, în principiu cel puțin, au rămas unite în România până astăzi²⁴.

²⁴ Unind aceste două tradiții, isihastă și viața de obște, Paisie înfăptuia ceea ce Simeon Noul Teolog făcuse în secolul al X-lea la Constantinopol. El a fost primul care a integrat tradiția isihastă a pustnicilor din deșert cu tradiția urbană a vieții comunitare.

Starețul Paisie trebuie văzut nu doar drept un om remarcabil, ci și ca un conducător însemnat. Nu făcând minuni a inspirat el sute de oameni să i se alăture în mănăstiri, ci prin învățăturile sale. El a insuflat până și celor mai leneși căutarea înălțimilor vieții duhovnicești. În același timp, el a așezat mănăstirea sa pe o practică bine orânduită a vieții de obște. Idealul său de comunitate era acela al susținerii și încurajării reciproce. Disciplina era strictă, însă umană și adaptată idealului slujirii lui Dumnezeu și a lumii²⁵.

Care era învățătura sa? Era, pe de o parte, învățătura isihastă dobândită de la starețul Vasile de la Poiana Mărului și în anii petrecuți la Muntele Athos. Pe de altă parte, era viața monahală, îndatoririle, răspunderile și ascetismul vieții în comunitate. El credea că

„esența vieții monahale nu sunt virtuțile ascetice, deoarece acestea pot fi practicate și de laici. Scopul specific al monahismului este relația socială, crearea unei noi lumi, în lumea aceasta, dar în același timp în afară de lume. Monahii sunt ca niște lumini și izvor de mântuire pentru întreaga lume, modele de virtute care arată calea progresului spiritual”²⁶.

O expresie majoră a preocupărilor sale a fost aceea de a traduce lucrările Părinților greci și de a face cunoscute românilor și rușilor comorile *Filocaliei*. Ne amintim că, venit pentru prima dată la Muntele Athos, Paisie n-a putut găsi un părinte duhovnicesc, trebuind să se învețe singur. În acea perioadă Muntele Athos cunoștea un declin și, deși slujbele erau bine orânduite, studiul fusese serios neglijat. Cât timp starețul Paisie a stat la Muntele Athos, și poate la îndemnul său, Nicodim Aghioritul și Macarie din Corint au inițiat *Filocalia*, care a fost publicată la 1782. Încă din 1767 la mănăstirea Dragomirna starețul Paisie începuse să traducă și să difuzeze în limba română mare parte din acest

²⁵ D. ZAMFIRESCU, *Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualității europene*, București, 1996, p. 73–76.

²⁶ D. ZAMFIRESCU, p. 71.

material. La Dragomirna s-a născut prima *Filocalie* într-o limbă vorbită, limba română²⁷. Starețul Paisie traducea cu extremă seriozitate. A trimis călugări la Academia din București ca să învețe limba greacă și alte limbi necesare. El însuși a tradus mai ales în limba slavonă, făcând *Filocalia* cunoscută monahilor din patria sa, în limba lor.

Această amplă lucrare de traducere și difuzare a exercitat o influență importantă asupra Bisericii Ortodoxe Române. În primul rând, ea a facilitat accesul monahilor și, indirect, al laicilor la învățăturile celei mai înfloritoare perioade din istoria spirituală a Bisericii răsăritene. În al doilea rând, a inspirat o remarcabilă mișcare intelectuală la mănăstiri ca Neamț, Secu, Cernica și altele. Pentru a fi sănătoasă, viața monahală trebuie să fie vie din punct de vedere intelectual, deși intelectul trebuie să servească scopului spiritual al vieții. Viața monahală românească, formată din monahi proveniți în cea mai mare parte din populația rurală, poate oricând să alunece într-un stil de viață nu foarte diferit de cel al unor țărani cucernici. Tradiția intelectuală împământenită de starețul Paisie i-a ajutat pe țăranii călugări să evite acest fenomen făcând din ei unii din marii educatori ai României. Mai mult, realizarea acestor traduceri a atras atenția oamenilor asupra tradiției Bisericii. Așa cum am observat, tradiția nu este, în contextul ortodox, o simplă transmitere a unor vechi istorii și credințe. Ea e prezența vie a Duhului, Care păzește și apără Biserica de erezii și îi dă viață. În poziția precară a României, adeseori cotropită de popoarele vecine și forțată să-și apere credința ortodoxă de islam, la sud, și de romano-catolicism și protestantism, la vest, dragostea față de tradiția a fost un factor extrem de important în apărarea cu succes a credinței românilor. În fine, aceste traduceri au avut un mare impact cultural asupra României. Ele au pus în lumină izvoarele grecești și au contribuit la creșterea și dezvoltarea limbii române înseși. Deși starețul Paisie era ucrainean, a fost un prieten al românilor care, la rândul lor, l-au tratat ca pe unul de-al lor.

²⁷ † SERAFIM JOANTĂ, p. 147.

Contribuția sa la viața culturală a României, ea însăși influențată de Biserică și adeseori un produs al acesteia, nu poate fi subestimată.

Starețul Paisie nu învăța nimic nou. Prin cunoașterea și prețuirea tradiției el căuta să „scoată din vistieria sa lucruri vechi și noi”. Noutatea pentru vremea sa era sinteza între modul de viață chinovial și isihasm, ca și între erudiție și exigențele susținerii unei vieți monahale într-o situație rurală. El a instaurat un model de viață monahală continuată în România până în zilele noastre, cu inevitabilele urcușuri și coborâșuri care caracterizează istoria vieții monahale. Viața comunitară, isihasmul și studiul biblic și patristic sunt cele trei trăsături caracteristice ale paisianismului. Învățătura sa spirituală este mai dificil de rezumat. El insista ca fiecare creștin să spună rugăciunea lui Iisus și să-L caute pe Dumnezeu printr-o viață ascetică. Această viață nu era rezervată exclusiv monahilor. Cu toate acestea, el considera că rugăciunea inimii era potrivită doar călugărilor deoarece

„temelia principală și de neclintit a lucrării minții este «adevărata ascultare» care se naște din «adevărata smerenie». Smerenia, la rândul ei, este o pavază împotriva amăgirilor care îi înșeală pe cei care se fac proprii lor învățători”²⁸.

El insista și asupra faptului că orice monah să aibă un părinte duhovnicesc experimentat. Aceasta se datora în parte importanței acordate virtuții ascultării, precum și experienței personale a riscurilor implicate în încercarea de a duce o viață duhovnicească fără îndrumare și ajutor competent. Importanța acordată acestei relații o regăsim la starețul Gheorghe de la Cernica, unul din cei mai cunoscuți ucenici ai săi, care insista pe practica spovedaniei frecvente (de trei ori pe săptămână) — probabil sub influența părintelui Paisie. Această practică era menită să asigure monahului iertarea periodică de păcate, pentru a nu le da timp să-i primejduiască sufletul și, totodată, să-l apropie cât mai

²⁸ † SERAFIM JOANTĂ, p. 156.

mult pe părintele duhovnicesc de fiul său, element esențial în practica rugăciunii isihaste.

După starețul Paisie

Situația politică a Valahiei și a Moldovei a început să se amelioreze în secolul al XIX-lea. Un Imperiu Otoman tot mai slăbit își mai putea doar cu greu impune dominația, dar abia în 1859 Alexandru Ioan Cuza a fost ales domn în cele două Principate române. În 1866 el a fost înlocuit de primul monarh român, Carol I. A fost o perioadă de schimbări politico-sociale enorme, în contextul dezvoltării unei pături intelectuale și a unei vieți culturale și literare animate, fenomen specific de altfel perioadelor revoluționare. Situația din Transilvania în aceeași perioadă era mai puțin fericită. Aici continua conflictul dintre stăpânitorii austro-ungari și comunitatea românească, care a dus la înființarea Bisericii Greco-Catolice sau „unite”, care a dominat Transilvania până după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. În ciuda conflictelor și opresiunii, a fost însă o perioadă de extindere a învățământului și de întărire a unității românilor. Opera mitropolitului Andrei Șaguna, cel mai renumit cleric transilvănean din secolul al XIX-lea, a pus bazele Bisericii Ortodoxe Române moderne în acest teritoriu.

Viața monahală în Țările Române și-a menținut elanul câteva decenii după dispariția starețului Paisie Velickovski, mai ales datorită mănăstirilor Neamț, Secu și Cernica, unde ucenicii săi au continuat sinteza între viața chinovială, isihasm și studiile patristice. O contribuție importantă în Moldova a avut mitropolitul Veniamin Costachi de la Iași, care a instituit un sistem de învățământ teologic, a încurajat tiparul și studiile, de pe urma cărora a profitat întregul principat. În aceeași perioadă episcopul Calinic de la Cernica (1787–1867) a desfășurat în Valahia o activitate similară, întâi ca stareț al mănăstirii Cernica, apoi ca episcop al Râmnicului²⁹. La mijlocul secolului al XVIII-lea Sfânta Li-

²⁹ † SERAFIM JOANTĂ, p. 186 sq.

turghie a fost tradusă din slavonă în română, fiind treptat săvârșită în limba națională. Prin aceasta ortodocșii români au devenit mai conștienți de identitatea lor națională și mai activ implicați în viața liturgică. La mijlocul secolului al XIX-lea însă, viața monahală a suferit un declin cauzat, în parte cel puțin, de secularizarea averilor mănăstirești după 1859. Trebuie să explicăm circumstanțele care au condus la această decizie. Pe atunci aproximativ 30% din terenuri aparțineau Bisericii, însă mare parte din veniturile obținute erau destinate susținerii mănăstirilor de la Muntele Athos, Bisericii grecești și Constantinopolului³⁰. Unii români interpretează actul secularizării ca o măsură anti-ecclezială luată de domnitorul mason Alexandru Ioan Cuza. Alții o consideră ca fiind o redistribuire a terenurilor, o reformă reluată constant, dar niciodată finalizată înainte ca regimul comunist să elimine cu totul ideea de proprietate funciară. Se poate și ca entuziasmele și confuziile sociale determinate de unirea celor două Țări Române să fi contribuit la pierderea interesului pentru viața monahală. Potrivit spuselor unui monah:

„Curentul paisian a secat, iradierea spirituală a mănăstirilor s-a redus, literatura patristică a fost dată uitării, iar spiritul lumesc se străduia să câștige drept de cetate chiar și în incinta”³¹.

Primul Război Mondial a fost un alt punct de cotitură în viața politică a României. Deși în mare parte ocupată de Germania (cu excepția Moldovei) încă de la începutul războiului, România a cules roadele deciziei de a se alătura Aliatilor. Pe 1 decembrie 1918 la Alba Iulia s-a proclamat formarea României Mari, ce includea Transilvania, Basarabia, Bucovina și Dobrogea. În 1925 Biserica Ortodoxă Română autocefală a fost recunoscută drept patriarhie,

³⁰ Cf. V. CÂNDEA, „L'Athos et les Roumains”, în A. BRYER / M. CUNNINGHAM (ed.), *Mount Athos & Byzantine Monasticism*, Brookfield, 1996, p. 249–256.

³¹ „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, în *Istina* (1958), nr. 3, p. 314.

alegându-și primul patriarh în persoana episcopului ardelean Miron Cristea.

Revigorarea vieții monahale

Viața monahală n-a ținut pasul cu această mișcare de reînviere națională. În Transilvania ea fusese brutal suprimată de Imperiul Habsburgic în secolul al XVIII-lea. Au început să se redeschidă unele mănăstiri, printre cele mai faimoase numărându-se Sâmbăta de Sus și Rohia, lângă Baia Mare. Marea revigorare a vieții monahale românești a venit însă după 1945, putând fi atribuită, după Dumnezeu, acțiunii a trei factori.

Primul se poate să fi fost comunismul însuși și spiritul de rezistență pe care l-a născut în rândul românilor. Viața bisericească a fost limitată la slujbele din biserică, creștinilor interzicându-li-se implicarea în viața socială. Astfel comunitățile monahale au devenit una din puținele zone în care creștinii devotați își puteau exprima credința și simțeau că aveau un rol important în lupta pentru păstrarea sufletului național românesc.

Potrivit mitropolitului Serafim Joantă³² și altor teologi din Moldova, al doilea factor a fost viața și exemplul starețului Ioanichie Moroi venit, înaintea celui de-al Doilea Război Mondial, de la Muntele Athos la Sihăstria, făcând prin nevoința lui din aceasta mănăstirea de unde au provenit cei mai mulți stareți și duhovnici de după război. De la el au primit călugăria mult iubitul părinte Paisie Olaru și marele părinte Cleopa Ilie.

Un al treilea motiv al revigorării vieții monahale postbelice ar putea fi alianța specific românească a erudiției cu o spiritualitate autentică, alianță care și-a găsit o ilustrare remarcabilă în opera părintelui Dumitru Stăniloae. Pe lângă foarte originala abordare a teologiei dogmatice, contribuția sa e dată de traducerea și comentarea întregii *Filocalii*, primele patru volume fiind publicate îndată după cel de-al

³² † SERAFIM JOANTĂ, p. 209.

Doilea Război Mondial, următoarele șapte în anii '70. Acest lucru a pus înaintea credincioșilor ortodocși români o selecție din cele mai importante scrieri privitoare la viața duhovnicească în expresia ei isihastă, ceea ce se poate constata din conversațiile cu mulți români, care citează din belșug din părinții filocalici. Importanța acestei opere nu poate fi subestimată, întrucât ea permite intelectualilor ortodocși să pătrundă în cea mai importantă tradiție a spiritualității ortodoxe, iar comentariile părintelui Stăniloae facilitează dialogul informat și actual cu această tradiție.

Aceasta e tradiția din care a apărut părintele Cleopa și e tentant să vedem în el o figură paisiană. El a fost cu siguranță cel mai respectat exponent modern al tradiției reprezentate de starețul Paisie Velickovski. Spre deosebire de Paisie, părintele Cleopa n-a avut parte de o educație de școală, deși a fost un desăvârșit cunoscător al operelor Sfinților Părinți. În afară de anii când a fost cioban și de perioada în care a fost nevoit să se ascundă de comuniști, părintele Cleopa și-a petrecut mare parte din viață în două mănăstiri cu viață de obște ce urmează tradiția athonită. Ca și starețul Paisie, părintele Cleopa a exercitat o atracție extraordinară pentru oameni de vârste și condiții sociale diverse care doreau să îi asculte predicile și să-i ceară sfatul. Perioada egumeniei sale la Sihăstria l-a arătat drept un bun conducător, iar experiența sa de după 1962 ca duhovnic al mănăstirii a dovedit extraordinara sa cunoaștere a spiritualității monahale. N-a pierdut însă niciodată bunul-simț. Capacitatea de a le vorbi țăranilor simpli este unul din motivele pentru care nenumărați credincioși veneau zilnic la chilia sa. Părintele Cleopa nu a fost singurul. Părintele Ioanichie Bălan și părintele Teofil Părăian sunt mai bine pregătiți academic și la fel de căutați pentru sfat duhovnicesc. Și mai sunt mulți alții.

În ce măsură mai poate fi menținută această tradiție în contextul presiunilor și dislocărilor sociale care au urmat comunismului e o problemă care îi preocupă atât pe conducătorii Bisericii, cât și pe toți cei ce iubesc Biserica Ortodoxă Română. De la sfârșitul celui de-al Doilea Război

Mondial, România s-a transformat radical. Comunismul a dislocat la orașe mase de țărani deposezați, iar viața rurală tradițională (evident mult idealizată) e tot mai puțin o trăsătură a României, deși călugării tind încă să vorbească de viața de la sat drept singurul model autentic pe care trebuie să-l urmeze românii ortodocși. Într-adevăr, viața creștină ortodoxă e puternică la orașe, iar unii preoți parohi dăruți și sfinți își exercită slujirea paternității duhovnicești printre cei pe care îi păstoresc. Vom vedea mai jos ce gândesc tinerii ortodocși români educați din orașele României despre viața spirituală a Bisericii lor. Trebuie să ne aducem aminte că și pentru România cel de-al Doilea Război Mondial a fost o experiență traumatizantă. Anii premergători războiului au fost dominați de extrema dreaptă, Garda de Fier, și de o intelectualitate nu mai puțin de dreaptă, strâns legată de Biserică³³. Alianțele tradiționale ale României erau Franța și Anglia. Odată cu declanșarea războiului în Europa, România s-a văzut că va fi înghițită de Rusia, așa încât a ales alianța cu Germania. Ca urmare acestei decizii, mare parte din Transilvania a fost reîncorporată Ungariei, iar România a fost invadată de armatele germane, care alături de armata română au atacat Rusia, cu unele succese la început. Apropierea Armatei Roșii a făcut ca în 1944 România să-și schimbe iar tabăra, sperând că aliații îi vor oferi protecție împotriva sovieticilor. A fost doar o speranță deșartă. Este foarte puțin probabil ca aliații să fi putut apăra România, lucru pe care nici nu l-au încercat de altfel. România s-a văzut abandonată de prieteni, iar amărăciunea acestei trădări se întrevede și în zilele noastre în discuțiile cu românii. Între timp, deși reprezentau doar o parte infimă a populației, comuniștii români au preluat controlul țării cu ajutorul Armatei Roșii ocupante. Comuniștii români, pentru care calitatea de român prima în fața

³³ Mircea Eliade este poate cel mai cunoscut dintre acești mari intelectuali de dreapta. Este redescoperit acum Nichifor Crainic (care a petrecut 20 de ani în închisoare) (cf. teza nepublicată a CHRISTINEI HALL, „Jesus in My Country”).

celelalte de comunist, au reușit să păstreze o oarecare distanță față de Rusia după ce armata sovietică a părăsit România. Mulți comuniști români erau mai apropiați de Biserică decât omologii lor ruși, recunoscând-o ca parte a identității românești. Biserica a fost persecutată sporadic, nu sistematic. Au fost atacate în principal mănăstirile, unele fiind închise la sfârșitul anilor '50, iar sute de călugări au murit în închisori sau lagăre de muncă. Canalul Dunăre–Marea Neagră (niciodată finalizat) a fost unul din lagărele de muncă în care au pierit mii de preoți, călugări și intelectuali români.

Nu au fost întemnițați doar călugării. Sute de preoți parohi au suferit condamnări de la 5 până la 10 ani, acuzați de obicei că ar fi „dușmani ai poporului”. Unii dintre aceștia se identificaseră cu mișcări sau personalități de dreapta³⁴. Însă mulți au fost arestați doar pentru că erau preoți buni. Persecuțiile s-au temperat spre sfârșitul anilor '50, dar în 1958 premierul rus Nikita Hrușciov, aflat în vizită în România, s-a declarat revoltat de numărul mare de mănăstiri existente. Aceasta l-a făcut pe dictatorul Nicolae Ceaușescu să încerce să le închidă pe toate, însă patriarhul Iustinian și episcopii săi au dus se pare o luptă abilă cu regimul. Multe mii de monahi și monahii au fost obligați în 1958 să părăsească mănăstirile, însă majoritatea au continuat să ducă viața cucernice în lume până când au avut posibilitatea să se întoarcă, fie înainte, fie după 1989. Mănăstirile au rămas deschise fie ca centre culturale sau sociale, fie ca școli teologice. Slujbele au continuat să se săvârșească, iar viața monahală a dăinuit. În timpul dictaturii comuniste Biserica a pierdut cea mai mare parte din clădiri, instituții și terenuri. Însă guvernul comunist, fiind în primul rând

³⁴ Părintele Negruțiu, de exemplu, a fost membru al Gărzii de Fier înainte de război (a se vedea mai jos capitolul 6). Părintele Ioan Sămărghițan (tatăl părintelui Mihai Sămărghițan, intervievat mai jos) a oferit adăpost poetului și scriitorului de dreapta Nichifor Crainic, fiind întemnițat pentru cinci ani. Un preot, care l-a botezat pe episcopul Streza, a fost împușcat pentru că a criticat cravata roșie a unui pionier local.

român, a acordat uneori Bisericii o surprinzătoare libertate. Multe biserici (două mii, potrivit afirmației unui episcop) au fost construite sau restaurate în timpul comunismului, în aceeași perioadă în care multe biserici și mănăstiri erau distruse. Din nenumărate motive Ortodoxia românească s-a dovedit extrem de tenace în fața regimului materialist ateu. Poate că Ortodoxia română a supraviețuit atât de bine acestei ultime încercări tocmai datorită tradiției împământenite a rugăciunii din lungile perioade de oprimare. Pentru a înțelege importanța acestei tradiții și pentru a dezvolta unele din afirmațiile făcute mai sus trebuie să aruncăm o privire mai îndeaproape asupra mănăstirilor românești.

Mănăstirile din România astăzi

Când în 1990 România a ieșit din coșmarul dictaturii lui Nicolae Ceaușescu și a unui regim comunist represiv, unul dintre lucrurile uimitoare care i-a șocat pe toți vizitatorii a fost vigoarea spirituală a Bisericii Ortodoxe Române. Erau multe lucruri rele și în Biserică. Unii dintre conducătorii ei acceptaseră compromisuri inadmisibile cu vechiul regim. Unii au profitat de pe urma acestora. În unele privințe, învățământul, teologia și practica pastorală erau depășite și departe de lumea modernă, lucru de altfel inevitabil după cei 45 de ani de dominație comunistă care au urmat celor 6 ani de război. Cu toate acestea, în întreaga țară Biserica Ortodoxă Română era în floare. Bisericile erau pline, iar liturghia era săvârșită cu evlavie evidentă. Preoții erau cucernici, unii chiar sfinți. Mănăstirile erau pline, iar primirea vizitatorilor în aceste mănăstiri era o mărturie a spiritului ospitalității creștine. De unde veneau toate acestea? Cum a reușit să supraviețuiască atât de viguros credința creștină în întuneric? Parte din răspunsul la aceste întrebări se găsea în Moldova.

Moldova este unul din vechile centre ale culturii și vieții românești, iar viața ei monahală constituie centrul spiritual al Bisericii Ortodoxe Române. Domnia marelui voievod moldovean Ștefan cel Mare marchează începutul istoriei moderne a României. Din timpul său (1457–1504) datează unele dintre cele mai faimoase mănăstiri ale României, printre multe altele din Moldova și din țară: Putna, Voroneț, Sucevița, Moldovița, Agapia, Văratcă, Secu, Neamț și Sihăș-

tria. Fiecare mănăstire are propria ei istorie de înflorire, evlavie, decădere, suprimare și adeseori înviere. Vizitând aceste mănăstiri găsești sute de români care le trec pragul — unii ca să se roage, alții să caute sfat, alții ca să viziteze muzeele și să vadă mărturiile istoriei și culturii românești pe care numai aceste mănăstiri le-au putut păstra. Credincioșii vin din toată România, din Basarabia, Ucraina și, bineînțeles, din Occident. Comorile istorice și culturale dăinuiesc aici împreună cu o prezență activă a vieții duhovnicești. Ce anume a menținut-o vie?

Întrebați călugării și ei vă vor răspunde: liturghia, puternica tradiție ascetică ortodoxă și o mână de părinți duhovnicești a căror sfințenie, înțelepciune, rugăciuni, sfaturi și finețe duhovnicească au constituit inspirația și puterea românilor ortodocși de-a lungul anilor lungi și frământați de războaie și ocupații. Astăzi numele pe care îl auzi cel mai des este cel al părintelui Cleopa de la Sihăstria. În toată România oamenii mă întrebau: „Îl știi pe părintele Cleopa?”, și începeau să povestească istorisiri despre el, să citeze din cuvintele lui. Autobuze pline de seminariști mergeau să-l asculte înainte de hirotonire.

Cine era părintele Cleopa? N-a fost o figură izolată. A fost produsul vieții monahale românești și învățătura sa e tipică pentru aceasta. Înainte de a-l cunoaște pe părintele Cleopa, este totuși nevoie să cunoaștem câte ceva despre viața monahală care l-a format și din care a făcut și el parte. În epoca comunistă viața monahală a fost mai sălbatic atacată decât orice altă parte a vieții Bisericii. Pentru noi, care vizitam țara imediat după căderea comunismului, vigoarea vieții monahale care supraviețuise devastărilor comuniste era uimitoare.

Pornind din București într-o duminică dimineată, în iunie 1990, ne-am îndreptat spre nord să cunoaștem prima oară monahismul românesc. Îndată după ieșirea din București am ocolit un lac. Deasupra lui se ridicau turnurile ascuțite ale mănăstirii Cernica. Deși eram la peste un kilometru și jumătate depărtare de mănăstire, am văzut oameni mergând de-a lungul drumului evident spre aceeași biserică

pentru slujba de duminică. Cernica e o mănăstire renumită, reputația ei sporită fiind legată de starețul Gheorghe, în duhul lui Paisie Velicickovski, și de Sfântul Calinic, starețul mănăstirii și apoi episcop la Râmnicu-Vâlcea.

Am găsit la Cernica modelul clasic al unei mănăstiri românești: construcție rectangulară din zid, în care sunt chiliile, trapeza, biblioteca, stăreția și camerele de primire pentru pelerini (arhondaricul). În mijlocul complexului se ridică falnică biserica. Ne-a primit părintele Ieronim, nepotul starețului precedent, care devenise între timp episcop-vicar în București și ne-a condus la Sfânta Liturghie care începuse deja și urma să țină două ore. Mulțimile de credincioși continuau să crească. Unii treceau prin biserică și sărutau icoanele. Alții formaseră o coadă la ușa din stânga a iconostasului pentru a înmâna cererile de rugăciune unuia dintre monahi. Pe măsură ce Sfânta Liturghie înainta în cântări neobișnuite pentru noi, preoții apăreau din când în când prin ușile iconostasului, în vreme ce monahii de la ambele strane cântau cea mai mare parte a slujbei. La Intrarea Mare, când episcopul și preoții au ieșit din altar purtând darurile euharistice, credincioșii s-au înghesuit în jurul lor, atingându-le veșmintele. Două femei și-au așezat copiii pe jos, în fața preoților, așa încât să poată păși peste ei¹. După slujbă, un grup de oameni, unii dintre ei evident bolnavi, au înaintat spre altar pentru rugăciuni și ungere cu untdelemn sfințit. Deși credincioșii participau puțin la cântările Sfintei Liturghii, era limpede că participau în duh, iar nerăbdarea bolnavilor de a fi atinși, de a se apropia de cele sfinte era o mărturie mișcătoare despre convingerea lor că puterea lui Dumnezeu era prezentă și putea fi simțită.

După Liturghie, părintele Ieronim ne-a dus la masă în trapeza mănăstirii. Aici monahii erau așezați la mese lungi, cu noi în capul lor. Starețul ședea singur. Masa a început în liniște, însă curând a început conversația. La capătul

¹ Se pare că această practică vine din epoca bizantină, când credincioșii se adunau pe străzi ca să-l atingă pe patriarh și însoțitorii lui în drum spre Sfânta Liturghie.

celălalt al sălii ședeau mireni, închinători și prieteni care luau masa împreună cu călugării, căci ospitalitatea monahală în România este generoasă și deschisă. Doi ani mai târziu, opt dintre noi am revenit la Cernica, fără a fi anunțați, la ora 2.30 după-amiază, după masa monahilor; și cu toate acestea, am fost serviți un prânz bun. Vizitatorii englezi s-au simțit jenați, dar monahii au insistat că era vorba de un lucru firesc.

De la masă am fost conduși la camere pentru siestă și am fost anunțați că următorul serviciu divin, vecernia, începea la orele 17.00. Ca buni anglicani, ne-am întors în biserică puțin înainte de începutul slujbei și am găsit-o aproape goală. Câteva minute mai târziu, doi monahi au intrat, au pregătit cărțile și au început să cânte aparent fără rânduială. Încetul cu încetul li s-au adăugat și alții, fie la cântare, fie pur și simplu asistând în strane. Către orele 18.00, biserica era aproape plină, iar slujba era în toi. A continuat până pe la orele 19.00 când am fost invitați la cină în sufrageria starețului Doroftei, care a oferit o masă deosebit de gustoasă, urmată de un pahar de vin în balconul ce dădea spre lacul în care, după spusele lui, se pescuiau crapii de până la 70 de kilograme. Deși călugării se arătau generoși cu hrana și vinul, ei înșiși mâncau puțin. O combinație între postul monahal și penuria de alimente din România comunistă părea să-i fi învățat să nu mănânce din plin cum facem noi, occidentalii, când ni se oferă ocazia.

Seara următoare, după alte câteva slujbe și mese, am plecat cu trenul spre Moldova, următoarea etapă în itinerarul nostru monahal. Am ajuns la mănăstirea Neamț, lângă orașul Târgu-Neamț, dimineață la orele 5. Un călugăr ne-a așteptat la gară și ne-a dus cu mașina la mănăstire, unde am fost trimiși la pat pentru o oră, înainte de micul dejun cu starețul Agatanghel. Ca și Cernica, mănăstirea Neamț are o formă rectangulară, cu biserica în mijloc. Unii călugări locuiesc în chiliile din zidul mănăstirii. Cei mai mulți, inclusiv starețul, locuiesc în case cu curte în afara zidurilor. Așezarea mănăstirii între munți și dealuri este pitorească. Clădirile sunt un amestec de stiluri, cu atractive acoperi-

șuri curbe, cu verande din lemn și balcoane. Florile cresc la întâmplare aproape peste tot. Spre surpriza noastră, monahul care ne-a arătat unde avea loc liturghia n-a venit și el. Nici măcar starețul n-a apărut la biserică, deși din conversația noastră reieșise că era un călugăr evlavios și sensibil de la Sihăstria. Mai târziu aveam să aflăm că mănăstirea trecea prin momente grele. Fostul stareț care condusesese mănăstirea în ultimii ani de comunism, când aceasta a funcționat ca un centru turistic important, unde chiar și oficialii din guvern își aduceau vizitatorii, fusese îndepărtat de călugări îndată după revoluția din 1989. Noul stareț a găsit comunitatea monahală recalcitrantă, mult prea greu de condus, așa că a plecat după un an. Era un lucru trist pentru o mănăstire ca Neamț, cu o istorie măreață, care fusese ultima mănăstire și locul de odihnă al marelui Paisie Velicikovski².

Am stat numai două zile în acest loc frumos, după care am plecat mai departe, spre Agapia. Mănăstire de maici, Agapia e una dintre cele mai cunoscute și mai frumoase mănăstiri din România. Se află cam la două ore de mers pe jos peste dealurile de la Sihăstria sau ceva mai departe pe șosea într-o vale cu dealuri ce se înalță din trei părți. Clădirile mănăstirești construite în patruleter tradițional, cu biserica în mijloc, sunt înconjurate de case făcute din cărămidă și lemn. Cele mai multe sunt folosite de maici, care duc o viață idioritmică. Doar puține din cele 500 de maici care trăiesc aici locuiesc în clădirea centrală a mănăstirii. Ele stau în case, într-un fel de familii monahale, unde trăiesc și se roagă cea mai mare parte din timp. Cu toate acestea, slujbele și Sfânta Liturghie din biserica mănăstirii sunt cântate frumos de un cor de maici care fac cu rândul, în fiecare săptămână. Biserica neobișnuit de mare pentru o mănăstire a fost pictată de Nicolae Grigorescu în stilul romantic al secolului al XIX-lea, fapt de care măicuțele sunt foarte încântate.

² Am vizitat din nou mănăstirea în aprilie 1999 și am găsit-o mult mai liniștită, sub un stareț tânăr.

Mănăstirea inițială de la Agapia Veche a fost construită pentru călugări înainte de 1437 într-un alt loc, undeva pe deal. Noua mănăstire a fost întemeiată de boierul Gavril, fratele domnului moldovean Vasile Lupu, între 1642–1644. În secolul al XVIII-lea călugării au plecat și au fost înlocuiți de maici.

Astăzi mănăstirea este încântătoare. În timpul ultimilor 25 de ani de comunism a fost condusă de remarcabila stareță Eustochia, o femeie teolog cu un caracter puternic. Mănăstirea are câmpuri și ateliere în care se lucrează veșminte, haine, icoane și broderii. Există și un muzeu mare, cu obiecte bisericești în principal, dar și cu picturi de Grigorescu. Agapia primește mulți oaspeți, printre care intelectuali și reprezentanți ai autorităților civile. Conversațiile din sufrageria pentru oaspeți, conduse uneori chiar de stareță, sunt adeseori fascinante. Există aici și o școală pentru tinere fete care primesc o educație bazată în special pe religie și limbi străine.

Sus, pe deal, Agapia Veche este și ea înfloritoare, cu aproape 50 de măicuțe care trăiesc într-un mediu de o frumusețe rară și într-o atmosferă pe care am fost tentați să o descriem ca încărcată de duh. Biserica nouă din lemn, definitivată și pictată în 1995 de părintele Vartolomeu de la Sihăstria, e cu siguranță una dintre cele mai frumoase din România. Agapia Veche este unul din puținele locuri în care cerul se revarsă pe pământ.

Ziua începe devreme la mănăstirea Agapia, chiar și pentru oaspeți. Peste săptămână, clopotele sună la 5 dimineața pentru utrenie. Clopotele sunt urmate apoi de toacă — o maică mergând încet în jurul bisericii poartă pe mână, peste umăr, o scândură de lemn sculptat, lovind-o cu un ciocan într-un ritm de o frumusețe uimitoare, răpitoare³. La intrarea noastră în biserică, corul de maici cânta deja.

³ Toaca e un simbol emoționant al supraviețuirii Ortodoxiei în epoci de persecuție. În timpul dominației otomane clopotele erau interzise și atunci toaca a devenit mijlocul de a-i chema pe oameni la rugăciune.

Am fost invitați în față și ni s-au oferit strane lângă strana stareței. Treptat, biserica întunecată s-a umplut cu monahii, dintre care 60–70 se apropiară de strană pentru cântare. La anumite momente ale slujbei ele se închinau cu o uimitoare viteză și grație. Corul cântă adeseori 3–4 ore, aparent fără să obosească. Încetul cu încetul se crapă de ziuă și zorii pătrund prin ferestre, iar când liturghia a luat sfârșit, am fost conduși la micul dejun cu stareța; trecuse de ora 7, iar maicile începeau munca în mănăstire.

Când vede cineva o mănăstire ca aceasta, poate să înțeleagă ușor sistemul monahal al Europei în Evul Mediu. Stareța are o sufragerie frumoasă pentru întâlniri, iar mâncarea este excelentă. Ea este firește o mare putere în țară. Oamenii se adună la masa ei. Demnitari bisericești, vizitatori străini, români bogați sunt primiți cu eleganță și au loc conversații importante, uneori pe teme politice, alteori teologice. Destul de des, în timp ce ea își întreține oaspeții, în biserică au loc slujbe. Nici alte maici nu merg la biserică pentru că au „ascultări” care le țin ocupate. În cea mai mare parte, călugării și călugărițele iubesc slujbele și ar dori să participe mai mult decât au posibilitatea. Faptul că nu sunt întotdeauna la slujbă, nu înseamnă că au un regim lejer sau individualist.

În prima noastră vizită în România am putut să vedem doar marile mănăstiri care au supraviețuit deceniilor de persecuție și au rezistat ca niște cetăți de apărare împotriva valului ateist aflat acum în reflux accelerat. Cum arată structura vieții monahale la nivelul întregii țări?

Cernica, Neamț și Agapia se numără printre cele mai cunoscute mănăstiri. Există și altele, la fel de mari și faimoase. Văratec, mai jos de Agapia, este o comunitate monahală aproape la fel de mare. Putna, ctitorie a lui Ștefan cel Mare și Sfânt, este și ea renumită. Vom auzi mai multe despre Sihăstria. Există de fapt sute de mănăstiri de monahi și monahii risipite în toată România, dar o privire pe hartă va arăta că de departe cele mai multe sunt în două locuri — în Moldova la nord-est și în Oltenia, la sud-vest. În Oltenia, mai ales în zona Vâlcea, sunt mănăstirile Cur-

tea de Argeș, Frăsinei și Cozia, precum și numeroase alte așezări monahale mai mici. În multe din aceste mănăstiri viețuiesc doar câțiva călugări sau maici, ceea ce nu este neobișnuit întrucât viața monahală românească a tins mereu spre tipul idioritmîc: câțiva monahi sau monahii într-un mic schit mai degrabă decât mari obști monahale. Mănăstirile sunt adeseori legate de mari personalități istorice. Curtea de Argeș a fost ctitorită de Neagoe Basarab. La Râmnicu-Vâlcea a trăit marele Sfânt Calinic de la Cernica. Starețul Vasile de la Poiana Mărului a trăit în munții din zona Buzăului, unde acum sunt mai multe mănăstiri. În Transilvania și Banat sunt cu mult mai puține mănăstiri decât în Moldova și Valahia. Aceste regiuni s-au aflat timp de secole sub dominația austro-ungară, care a descurajat monahismul, văzut ca un nucleu de opoziție ortodoxă la eforturile lor de catolicizare a populației. În anii '60 ai secolului al XVIII-lea această politică de descurajare a devenit violentă, toate mănăstirile din regiune fiind distruse cu tunul. În perioada interbelică multe au fost reînființate, dar în perioada comunistă doar câteva au putut renaște. Rohia, lângă Baia Mare, este una dintre cele mai cunoscute. Sâmbăta de Sus este cunoscută pentru ctitorul său, Constantin Brâncoveanu, care a fost martirizat alături de fiii săi de către otomani în 1714. După prăbușirea comunismului s-au înființat numeroase mănăstiri noi, iar altele au fost redeschise în locurile unde existaseră în trecut. Pentru a se întreține, pe de o parte, dar și sub influența occidentală, pe de alta, ele caută să fie mai activ implicate în viața societății sau în Biserică decât mănăstirile din Moldova, în care se preferă o atitudine mai retrasă. Ar fi însă fals să facem o distincție de inspirație occidentală între mănăstiri „active” și „contemplative”, întrucât Ortodoxia nu cunoaște o astfel de distincție. Viața din toate mănăstirile aspiră spre un echilibru în care Liturghia să fie săvârșită cu toată cuviința și deplin, monahii și monahiile să-L caute pe Dumnezeu în lungi ore de rugăciune personală, iar muncile necesare întreținerii vieții mănăstirești să poată fi îndeplinite mulțumitor.

Dintre cele două aspecte — rugăciunea și munca — munca e mai ușor de descris. Acolo unde mănăstirile dețin ferme vaste, mare parte din timp trebuie dedicat muncilor agricole tradiționale și administrării roadelor și produselor animale⁴. Multe mănăstiri dețin ateliere care aduc venituri. Maicile cos și brodează veștminte, în multe mănăstiri se produc icoane, atât pe lemn, cât și pe sticlă, ceea ce ocupă timpul monahilor și monahiilor care au talent. Multe dintre mănăstirile mai cunoscute, îndeosebi cele frecventate de turiști, au muzee unde sunt expuse mai ales obiecte bisericesti. Acestea servesc pentru a evoca vizitatorilor rolul important pe care mănăstirile l-au avut în făurirea și păstrarea culturii române.

Mănăstirile sunt centre de rugăciune. Așa sunt văzute de restul Bisericii deoarece aici slujbele sunt săvârșite mai complet decât e posibil în parohii. Există însă diferențe, în funcție de mărimea și, în mai mică măsură, de tradiția mănăstirii. Două mănăstiri — Sihăstira și Frăsinei — sunt faimoase, întrucât sunt de tradiție athonită, adică aici călugării nu consumă carne și săvârșesc slujba noaptea. La Frăsinei femeile nu au acces în biserică mănăstirii. Ziua începe cu Utrenia, între orele 5.00 (la Agapia) sau 8.00 (la Sihăstria), urmată de Sfânta Euharistie. Slujba de dimineață durează, așadar, cel puțin două ore, uneori chiar patru. Seara, Vecernia începe în general în jurul orei 17.00 și durează două ore. Servicii mai scurte se săvârșesc la începutul sau sfârșitul acestor două mari slujbe zilnice. În unele mănăstiri ziua se încheie cu o altă slujbă de seară, pavecernița. În altele aceasta face parte din slujba nocturnă ce începe la miezul nopții sau la ora opt seara (ca la Sihăstria sâmbătă). În mănăstirile mai râvnitoare în biserică se află

⁴ Aceste necesități au creat o confuzie amuzantă în timpul primei vizite la Agapia. La sfârșitul unei Sfinte Liturghii, numai câteva măicuțe au luat Sfânta Împărtășanie. Maica stareță a ieșit din biserică și a convocat o parte dintre celelalte maici. L-am întrebat pe însoțitorul român ce le spune. El a crezut că ar fi trebuit să meargă mai multe să se împărtășească, dar, când am întrebat-o pe maica stareță, ne-a răspuns că trebuie să fie mai multe la câmp, la culesul roadelor.

în permanență un monah sau o monahie care citesc Psaltirea. Ei îndeplinesc astfel îndemnul Apostolului Pavel la rugăciune neîncetată, cel puțin ca și comunitate, dacă nu și individual. De obicei, masa se servește doar de două ori pe zi; masa principală este la amiază, seara fiind servită o masă mai ușoară. Nu se consumă produse de origine animală luna, miercurea și vinerea, ca și de-a lungul Postului Mare și al celorlalte trei posturi mari din an. Mesele nu sunt însă foarte comunitare. La ora mesei nu vin prea mulți monahi sau monahii; mulți muncesc sau trăiesc în case separate și mănâncă împreună cu familia lor monahală, iar alții postesc. Oaspeții sunt de obicei serviți cu ospitalitate, întrucât potrivit tradiției ortodoxe aceștia se pot bucura de cazare și masă timp de trei zile. De obicei în timpul mesei se citește o carte, adeseori viața unui sfânt.

Pentru cineva obișnuit cu tradiția monastică apuseană este oarecum surprinzător să descopere aparenta libertate a monahilor răsăriteni, care pot opta să nu mănânce împreună cu ceilalți sau să participe doar la unele momente ale cultului divin pe care par că le aleg ei. Pentru cei familiarizați cu tradiția monastică occidentală, în care cuvântul idioritmie capătă conotații peiorative, e greu de acceptat faptul că toată viața monahală ortodoxă are un caracter eminamente idioritmnic. În Apus se pune un puternic accent pe viața în comun. Călugărul trebuie să dea întâietate comunității, trebuie să participe la toate slujbele, mesele și activitățile comunității, afară de excepții bine motivate. Un călugăr (sau o călugăriță) care încearcă să urmeze propriul tip de rugăciune sau viață, mai ales dacă acesta intră în conflict cu cel acceptat în general de comunitate, va fi privit ca un ins „singular”, care caută calea sa și încearcă să-și stabilească propria rutină ca o apărare față de viața la care a fost chemat de Dumnezeu. În tradiția monahală răsăriteană viața idioritmnică nu implică conotații peiorative. Există unele dezacorduri și variații în tradiție în ce privește viața în mari comunități sau în schituri mici. Există diferențe de opinie privitoare la meritele vieții de rugăciune concentrate pe psalmi și slujbele obișnuite, pe de o parte,

și cele ale vieții centrate pe rugăciunea lui Hristos practicate într-un mediu eremitic sau semieremitic. Este însă pe deplin acceptat faptul că fiecare persoană are propriile ei nevoi, întrucât fiecare suflet e chemat în mod individual de Dumnezeu să urmeze o cale pe care doar Dumnezeu o poate hotărî. Aceasta nu înseamnă însă că monahii și monahiile pot face ce doresc. După cum se va vedea, fiecare monah și monahie ascultă de un părinte duhovnicesc. Acest părinte duhovnicesc este răspunzător pentru viața duhovnicească a călugărului mai mult decât comunitatea monahală în întregul ei sau chiar decât starețul mănăstirii. Părintele duhovnicesc stabilește ce tip de viață devoțională e cel mai bun pentru fiecare călugăr. El trebuie să se asigure că aceasta susține creșterea duhovnicească fără a fi indulgent cu capriciile ucenicului. Oamenii nu sunt întotdeauna pe aceeași treaptă de rugăciune. Au naturi diferite și astfel se vor ruga diferit. Este surprinzător pentru noi, occidentalii, să vedem călugări stând în afara bisericii atunci când are loc o slujbă înăuntru. Dar ei își învârt mătăniile rostind rugăciunea lui Hristos. Alții sunt ocupați cu cititul, cu „ascultările” sau se ocupă de mulțimile de credincioși ce vin la Sihăstria, de exemplu, pentru spovedanie și sfat. Cel mai probabil, acești călugări vor fi de veghe mai toată noaptea, spunând rugăciunile pe care nu le-au putut rosti în timpul zilei.

Dar de ce se adună aceste mulțimi de credincioși la mănăstiri? În mare măsură mănăstirile însele îi atrag pe oameni. Dar unele mănăstiri au părinți duhovnicești a căror reputație atrage pelerini din toată țara. Cel mai cunoscut dintre acești îndrumători duhovnicești e părintele Cleopa de la Sihăstria.

Părintele Cleopa de la Sihăstria

Povestea vieții părintelui Cleopa poate fi spusă foarte repede. S-a născut în 1912 într-o familie de țărani, despre care el spune că erau foarte credincioși, primind la botez numele Constantin. La 17 ani a venit la mănăstirea Sihăstria, pe atunci o mică mănăstire cu doar 14 monahi, în care doar starețul era preot. Când a venit, a fost lăsat să aștepte în fața mănăstirii trei zile și să bată cu un băț un trunchi de copac. După trei zile, l-au întrebat: „Ce a spus buștea-nul?” „Nimic!”, a răspuns el. „Așa trebuie să fii și tu”, i s-a răspuns. L-au primit în mănăstire, apoi l-au trimis cu ascultare la oi. Timp de câțiva ani a păzit oile mănăstirii văzându-i doar arareori pe ceilalți monahi, dar citind *Filocalia*. În 1942 s-a întors la mănăstire ca locțiitor al starețului care era în vârstă. A fost hirotonit diacon în 1944, apoi preot în 1945. În anii grei de după război (1944–1949) a fost egumen.

Spre sfârșitul războiului o mare parte din mănăstire a ars într-un incendiu, iar el s-a ocupat de organizarea reconstrucției. În același timp, a dovedit un mare dar pentru predica rostită țăranilor din împrejurimi. Predicile sale erau vii și directe. Limbajul său neaoș moldovenesc (o dificultate pentru traducători, pentru că multe cuvinte nu apar în dicționare) avea înțeles pentru ascultătorii săi țărani, a căror evlavie e destul de pragmatică. Predica lui a dus la o revigorare a vieții mănăstirii, făcând ca numărul monahilor să crească considerabil. Faima sfințeniei sale i-a atras însă atenția nedorită a autorităților comuniste. În 1948 s-a

ascuns timp de șase luni într-o colibă în pădure ca să scape de arestare. S-a întors la Sihăstria, dar în 1949 patriarhul i-a cerut să ia 30 de monahi din mănăstire și să reactiveze mănăstirea Slatina. Rămâne aici până în 1956. Persecuția împotriva monahilor reîncepuse în 1952, mulți monahi și preoți fiind arestați. Părintele Cleopa și prietenul său, părintele Arsenie Papacioc¹, au fost luați la anchete. După aceasta, la sfatul duhovnicului său, cei doi se ascund în munți până în 1954. În 1956 se întoarce ca duhovnic al mănăstirii Sihăstria, dar în 1959 începe o altă fază a persecuției, în care mii de călugări și călugărițe sunt scoși din mănăstiri. Părintele Cleopa dispare din nou. Cei din mănăstire anunță că a murit. Până și mamei lui i s-a spus aceasta și a început să poarte doliu. De fapt, el fugise în pădure unde săpase o grotă, în care a trăit câțiva ani, știut doar de câțiva călugări ciobani care îi lăsau de mâncare. Abia în 1964, când o surprinzătoare schimbare de politică a făcut ca monahii și preoții să fie eliberați din închisori, părintele Cleopa s-a întors din ascunzișul lui din pădure. De atunci a devenit unul din cei mai însemnați părinți duhovnicești ai României.

Începând din 1990, au fost publicate mai multe cărți ale părintelui Cleopa, care au cunoscut o mare căutare în România. Dintre acestea, *Despre vise și vedenii* a fost scrisă chiar de el. Celelalte sunt versiuni ale convorbirilor și predicilor ținute de el în fața pelerinilor sau răspunsuri la întrebări ale unor monahi, editate de alții, cel mai însemnat fiind părintele Ioanichie Bălan, ucenicul său. Învățătura sa se cuprinde în linii mari în două cărți: *Ne vorbește Părintele Cleopa* și *Despre vise și vedenii*. Celelalte cărți tind fie să repete conținutul acestora, fie, în unele cazuri (de exemplu, în *Valoarea sufletului*), constau din învățături creștine cu caracter general pe diverse teme. El învață cu mare simplitate și fără ocolișuri; dă adeseori liste lungi cu faptele rele și faptele bune, unele dintre acestea, după cum vom vedea, la întâmplare, altele extrem de bine nuanțate. Învă-

¹ A se vedea mai jos capitolul 8.

țătura lui nu încearcă să fie originală sau speculativă, ci dorește doar să-i atragă pe cei care îl ascultă spre un angajament mai adânc și o mai bună cunoaștere a vieții duhovnicești deschise tuturor creștinilor. Mesajul său e puternic înrădăcinat în *Filocalie*. De fapt, el însuși e atât de ferm ancorat în ea încât, citindu-l în paralel cu Sfântul Ioan Scărarul, de exemplu, cu greu putem face distincție între ei. Are însă propriul său accent, diferit de cel al altor duhovnici cunoscuți, cum ar fi părintele Paisie Olaru², părintele Teofil³ și alți câțiva.

Părintele Cleopa a fost sursa de inspirație inițială a acestui studiu. Când am sosit la Sihăstria împreună cu un tânăr prieten român în septembrie 1996, veneam ca pelerin. Acest simțământ îmi era indus de nesfârșita călătorie cu un tren de noapte împreună cu tânărul Andrei, sporovăind în întunericul rece ceasuri întregi într-un compartiment ca o hrubă. La care se adăuga și o ploaie mărunță care ne udase până la piele când am trecut pragul porților mănăstirii coborând din autobuzul de Târgu-Neamț. Mănăstirea era învăluită în ceață, înconjurată de dealuri. Mi s-a părut că e la o distanță colosală de orice așezare umană. După ce am găsit o cameră, am întrebat de părintele Cleopa. Trăia într-o aripă separată de mănăstire, aproape de casa de oaspeți. În fața chiliei, spațiul era acoperit cu bănci lungi pe care se așezau credincioșii ca să-l asculte. Cât timp am stat, a plouat încontinuu, dar credincioșii continuau să vină adunându-se într-o sală mare. În ziua aceea părintele Cleopa se întorsese după o săptămână de spitalizare și era foarte slăbit. Cu toate acestea, a vorbit o oră seara pelerinilor adunați, ca de altfel în toate serile următoare. Pe 23 septembrie s-a stabilit ca fratele Iachint, un tânăr monah încântător care se îngrijea de părintele Cleopa, să mă ducă la chilia părintelui. Era o cameră mare, iar părintele ședea

² Părinte duhovnic foarte iubit de la Sihăstria; a se vedea mai jos capitolul 8.

³ Monah orb de la Sâmbăta de Sus, probabil cel mai cunoscut duhovnic după moartea părintelui Cleopa.

pe marginea patului, îmbrăcat în toată ținuta monahală, citind dintr-o carte mare cu scriere chirilică veche. Arăta mai bine decât mă așteptam. Avea o voce puternică, așa cum îl auzisem vorbind grupului. L-am întrebat despre sensul vieții monahale. Mi-a răspuns că acesta era viața în feciorie și vederea raiului. Putem muri oricând, mi-a spus, și trebuie să ne pregătim pentru moarte prin rugăciune, post și priveghere. Am întrebat despre nepătimire (*apatheia*). Aceasta, mi-a răspuns el simplu, e esențială pentru viața monahului. Nedorind să-l obosesc, i-am cerut binecuvântarea, pe care mi-a dat-o împreună cu ceva tămâie de la Muntele Athos.

Simplul fapt de a-l fi întâlnit și a fi vorbit cu el a fost pentru mine un mare privilegiu. Nu face compromisuri în învățătura sa și vorbește — după cum și scrie de altfel — nesofisticat (mărturie stau cărțile sale), dar cuvintele lui vin de undeva din adânc, dintr-o dragoste nesfârșită. Dincolo de acest trup istovit simți o mare profunzime. Cuvintele sale păreau să izvorască dintr-un izvor minunat, generos, din care se revărsa viața sa în Dumnezeu. Tocmai această calitate a personalității sale face învățătura să fie atât de roditoare. Toată învățătura sa e străbătută de încordare. Viața e ceva serios; mântuirea nu e asigurată.

Fiți treji!

Cu un astfel de spirit milităresc, nu e surprinzător că părintele Cleopa vede sufletul ca un câmp de luptă. Acesta aparține lui Dumnezeu dar demonii îl invadează mereu sub forma gândurilor rele și ispitelor. Orice păcat, spune el, începe cu imaginația; de aceea e nevoie de o trezvie neîn-cetată față de imaginație. Așa cum explică:

„Imaginația, după Sfântul Vasile cel Mare, este pod al diavolilor, prin care intră în sufletul omului. De aceea trebuie mare atenție la rugăciune să nu ne închipuim nimic, căci prima vamă pe care o întâlnește mintea înspre inimă este imaginația. Nici o faptă rea, nici un diavol, nici o patimă nu trece de la minte la simțire

decât prin imaginație. Că nu poți să faci păcatul până nu ți-l închipui”⁴.

Cei mai mulți dintre noi tind să îngăduie imaginației o mare libertate, dând astfel păcatului loc să se strecoare. În sine imaginația nu e rea. Părintele Cleopa vede imaginația ca un loc sfânt care îi aparține lui Dumnezeu. Gândul păcătos nu are nici un drept să se sălășluiască în ea și, dacă o face, e o urâciune⁵. De aceea ni se spune de îndată că viața duhovnicească e un câmp de luptă unde nu putem lupta singuri. Învățătura patristică despre *sinergie* e foarte evidentă la părintele Cleopa. Trebuie să lucrăm, dar Dumnezeu dăruiește biruința. De aceea ne reamintește că trezvia nu are nici o putere fără Iisus Hristos.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: «Cine crede, se teme și cine se teme, se trezește!» Uite, a venit un gând! De acum trebuie să discern: ori îi rău, ori îi bun! Ce-i de făcut? Și cine se trezește, imediat trebuie să cheme pe «Doamne Iisuse...», căci trezvia stă în trei lucruri: în a fi treji cu mintea, a ne împotrivi păcatului de când este în minte și a chema pe «Doamne Iisuse...». Trezvia noastră n-are nici o putere fără Iisus”⁶.

Întregul motiv al trezviei minții se întemeiază pe frica de Dumnezeu. Dacă credem în Domnul, spune părintele Cleopa⁷, ne vom teme de Domnul și din această frică se naște conștiința că trebuie să veghem asupra minților noastre. Fiind treji cu mintea, vom simți fără greș apropierea oricărui gând păcătos. Avem puterea de a rezista atacurilor diavolului și totuși puterea nu e a noastră, ci e dăruită de Dumnezeu⁸.

Această dependență absolută de Dumnezeu se întemeiază pe conștiința slăbiciunii noastre. În repetate rânduri

⁴ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, Roman, 1995, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

părintele Cleopa le spune ucenicilor săi să nu se încreadă în ei înșiși. Încrederea în sine duce la căderi cumplite pentru că nu putem face nimic fără ajutorul constant de la Dumnezeu⁹. Gândurile rele trebuie nimicite de îndată ce se ridică și ele sunt stârpite prin rugăciunea lui Iisus¹⁰. Nici o altă rugăciune nu exprimă atât de complet și nemijlocit voința de a ne întoarce la Iisus și de a-I cere să aibă milă de noi îndepărtând gândurile care ne supără.

Aprofundând această temă, părintele Cleopa dovedește cât de mult se bazează pe tradiția patristică. Luând unul dintre cele mai neatractive versete din Sfânta Scriptură, *Psalmul* 136, 9: „Fericiți vor fi cei ce îți vor apuca și vor zdrobi pruncii tăi de piatră”, el identifică gândurile rele drept copiii fiicei Babilonului (*Psalmi* 137, 8) care trebuie zdrobiți de piatra care e Hristos (*1 Corinteni* 10, 4). Apoi, ca și marele teolog din secolul al II-lea, Origen, sare în mintea sa de la o piatră la alta, legând stânca pe care a lovit-o Moise și a scos apă (*Numerele* 20, 11) de Hristos pe Care l-a lovit soldatul și a curs sânge și apă (*Ioan* 19, 34), apoi ne amintește că Acesta e într-adevăr piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii (*Matei* 21, 42), Care acum a ajuns în capul unghiului¹¹. Chiar atunci când părintele Cleopa accentuează în repetate rânduri slăbiciunea spiritului uman, el susține viguros libertatea fiecărei persoane de a alege binele sau răul.

„Scriptura spune: «Dumnezeu l-a zidit pe om și l-a lăsat în mâna sfatului său»¹². Iar în ziua judecății ne va cere socoteală. Noi vom zice: «N-am putut, Doamne!» «N-ai vrut! Eu te-am înzestrat cu putere.» Că nici îngerii nu-l silesc pe om la fapta bună și nici diavolii

⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, p. 37-38.

¹² „... l-a lăsat în mâna sfatului” e o expresie românească dificil de transpus în engleză, fiind o redare oarecum liberă a Scripturii, dar redă foarte frumos grija și blândețea lui Dumnezeu, ca și cum cineva lasă o persoană în grija mamei sale sau a cuiva la fel de vrednic de încredere.

nu-l pot sili la cele rele. Atâta putere a luat Satana în rai, când a înșelat pe Eva, să clatine puțin puterea cugetătoare a omului; adică să-l îmboldească prin gând să facă răul, dar nu să-l silească”¹³.

Fiecare persoană are puterea alegerii libere. Chiar în momentele noastre de cea mai mare slăbiciune sau ispită, avem puterea de a ne întoarce și de a alerga la Hristos, de a ne încrede în El. Care sunt păcatele de care trebuie să ne ferim atunci când caută să se înrădăcineze în inima noastră? Primul dintre ele e iubirea de sine.

Iubirea de sine

Părintele Cleopa ne spune¹⁴ că „iubirea de sine” e maica tuturor păcatelor¹⁵. Iubirea de sine se referă la îngăduința de sine. Un suflet care nu veghează asupra gândurilor aduse de imaginație va ajunge invariabil la o prea mare îngăduință față de sine. Fără trezvie, sufletul alunecă ușor spre cursul de acțiune sau inacțiune cel mai ușor sau confortabil. Într-o astfel de iubire de sine, confortul și refuzul de a fi deranjat devin scopurile vieții. Omul evită orice efort, orice ar duce la schimbarea stilului comod al vieții sale creștine. Într-un anumit sens, iubirea de sine e o atitudine generalizată, un fel de stare pasivă. E un fel de lene inconștientă din sufletului omului care determină și celelalte alegeri pe care trebuie să le facă acesta. Această dorință de a simți că totul e bine cu noi și nimic nu mai trebuie schimbat duce la păcate pe care părintele Cleopa le înfierează: slava deșartă și mândria.

¹³ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 41–42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵ Episcopul KALLISTOS WARE, în *The Art of Prayer*, Londra, 1966, p. 24, dă mărturie despre aceeași tradiție de învățătură: „În mod tradițional, patimile sunt clasificate în opt «demoni» sau gânduri rele: lăcomia pântecelui, desfrânarea, iubirea de argint, tristețea, mânia, «akedia», slava deșartă și mândria. Toate izvorăsc în ultimă instanță din aceeași rădăcină — iubirea de sine — faptul de a ne pune pe primul plan, iar pe Dumnezeu sau pe aproapele pe plan secundar; iar dintre cele opt, mândria poate fi privită ca păcatul fundamental.”

tărie, ca astfel să-l facă să se bazeze doar pe sine însuși, și nu pe duhovnic. Această „rânduială de sine” e extrem de primejdioasă:

„Rânduiala de sine aceasta este: «A umbla monahul cu capul lui, fără să fie sub povătuitor (învățător), fără supunere și fără ascultare». Pe această rânduială de sine sfinții și dumnezeieștii Părinți o numesc cărare care duce la rătăcire și izvorul tuturor răutăților”²³.

Practica dependenței de un părinte duhovnicesc în tot ce spune și face e centrală în depășirea oricărui pericol duhovnicesc ce se naște din încrederea exagerată în sine.

Un pericol similar îi pândește pe cei care sunt influențați de vise sau de dorința de a avea viziuni. Visurile pot să coboare pe om până la a crede că e o persoană favorizată de Dumnezeu, dăruită de Acesta cu daruri speciale. Slava deșartă e cea care îl seduce să creadă că lucrurile stau așa²⁴. Un alt pericol al slavei deșarte e frica paralizantă care poate să facă pe cineva să șovăie chiar să facă fapte bune de frică să nu cadă în păcatul slavei deșarte. Părintele Cleopa contracarează această frică cu un sfat atât din Evanghelii, cât și din Sfinții Părinți²⁵. Învățătura limpede a lui Iisus: „Luați seama ca faptele dreptății voastre să nu le faceți înaintea oamenilor, ca să fiți văzuți de ei” (Matei 6, 1) oferă cheia rezolvării acestei probleme, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul dă și el același sfat, spunând că trebuie să lucrăm faptele bune în taină²⁶. Sfântul Efrem Sirul dezvoltă și mai mult această idee: „Fă fapte bune în taină și roagă-te neîncetat în inimă”²⁷. Sfântul Ioan Scărarul descrie această

²³ *Ibid.*, p. 62. „Rânduiala de sine” pe care a trebuit să o traducem prin „bizuire pe sine” nu se referă la acea independență matură care e o calitate pozitivă a persoanei, ci la acea încredere arogantă în sine, prin care o persoană lipsită de experiență în viața duhovnicească poate deveni ușor vulnerabilă.

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 54 sq.

²⁶ Părintele Cleopa nu dă nici o trimitere și n-am putut identifica locul din opera Sfântului Maxim Mărturisitorul.

²⁷ Nici aici n-am putut identifica sursa.

luptă care trebuie dusă tot timpul: „Începutul necăutării slavei deșarte e păzirea gurii și iubirea necinstirii. Mijlocul ei este oprirea tuturor lucrărilor gândite ale slavei deșarte. Iar sfârșitul (dacă este vreun sfârșit al adâncului fără fund) este a face în chip nesimțit înaintea mulțimii cele ce aduc necinstirea”²⁸.

Inspirându-se din mărturia Evangheliei și a Părinților, părintele Cleopa arată apoi că evident nu toate faptele bune pot fi făcute în taină. Faptele vor fi adeseori văzute, dar ceea ce contează e intenția care se ascunde în spatele lor:

„... toată fapta are trup și suflet: sufletul ei este scopul pentru care se face ea, iar trupul este însăși lucrarea faptei bune. Dacă cineva va lucra fapta cea bună, fie la arătare, fie în ascuns, cu scop bun, acea faptă bună nu-și pierde plata ei de la Dumnezeu; iar dacă cineva va lucra fapta bună, fie la arătare, fie în ascuns, dar scopul este rău, toată osteneala lui se va pierde și în loc de plată are osândă”²⁹.

Câtă vreme este făcută pentru a bineplăcea lui Dumnezeu, e chiar bine să fie făcută la vedere, ca și alții să vadă slava lui Dumnezeu. În alt pasaj, care amintește de Ignățiu de Loyola³⁰, suntem sfătuiți că, pentru a evita slava deșartă, trebuie să dorim cinstirea lui Dumnezeu și bunătățile raiului, nu cinstea și bunătățile acestei lumi. Dacă cineva face binele cu intenția de a plăcea lui Dumnezeu, faptul că oamenii îl laudă pentru aceasta nu-i va pierde în mod automat răsplata. Vedem poziția fără compromisuri a părintelui Cleopa despre slava deșartă îndulcindu-se atunci când se declară de acord cu Sfântul Ioan Scărarul că e posibil să începi viața duhovnicească cu slavă deșartă, dar să o sfârșești bine³¹. În anumite împrejurări, slava deșartă poate chiar să ne încurajeze spre bine, iar fapta bună ne poate conduce spre virtute și o mai bună înțelegere a voinței lui Dumne-

²⁸ *Scara raiului* 21, 30 [FR IX, 1980, p. 277].

²⁹ *Despre vise și vedenii*, p. 57 sq și *Matei* 5, 16.

³⁰ Cf. IGNAȚIU DE LOYOLA, *Exerciții spirituale* 146.

³¹ *Scara raiului* 21, 29 [FR IX, 1980, p. 276–277].

zeu; la rândul ei, aceasta conduce la dezrădăcinarea slavei deșarte, pe care acum am descoperit-o drept motivația majoră a faptelor bune anterioare. Aceeași posibilitate de creștere în virtute nu poate fi atribuită și mândriei.

În cartea *Despre vise și vedenii*, adresată în primul rând monahilor, părintele Cleopa abordează mai direct problema mândriei atunci când vorbește despre dorința tânărului frate Ion de a avea viziuni și alte experiențe duhovnicești mărețe. Mândria, cum am văzut, e slava deșartă ajunsă la maturitate. Slava deșartă poate fi o tendință umană naturală, un fel de presupunere necugetată că tot ceea ce spunem, gândim sau facem e de mare valoare pentru ceilalți. Odată cu mândria vine și convingerea că omul mândru e separat de alții, că a dobândit virtutea și că se poate baza pe propriile lui puteri. În Evangheliile Iisus îi critică pe farisei pentru că virtutea lor i-a dus la mândrie. E cea mai mare ispită pentru un monah. A devenit virtuos, a păzit poruncile, a făcut rugăciune multă, a postit și s-a nevoit mult. A învățat multe despre căile Domnului și despre Evanghelia lui Hristos. Este ușor să înceapă să creadă că e cu mult deasupra celorlalți. Mai grav, spune părintele Cleopa, el începe să creadă că poate chiar să se descurce singur; se încrede în sine. Asta a făcut și Lucifer, și a căzut din cer.

Primul aspect al naturii distructive a mândriei e că ia lucrurile și calitățile bune ale unei persoane și le corupe³². Ea se întemeiază pe darurile naturale ale inteligenței, frumuseții sau voinței hotărâte și puternice; se întemeiază și pe cunoașterea dobândită sau pe înțelepciunea sau pe bunurile câștigate întâmplător, cum ar fi bogăția și onorurile. Și mai grav, se întemeiază pe creșterea omului în viața duhovnicească. Adăugând la ele mândria, viața noastră se corupe în însăși natura ei. Mândria pătrunde atunci când omul uită că toate darurile vin de la Dumnezeu și crede că îi aparțin sau atunci când un om dorește aceste daruri doar pentru a-i impresiona pe alții, sau crede că are daruri pe care de fapt nu le are. Acestea sunt manifestări destul

³² *Despre vise și vedenii*, p. 16.

de evidente ale mândriei. Părintele Cleopa mai identifică două ipostaze ale mândriei: atunci când o persoană calomniază pe alții și râvnește la cinstea lor; apoi când cineva vorbește de rău pe sfinți și pe Părinții Bisericii. Mândria e aici presupunerea că cineva are dreptul de a se plasa deasupra celorlalți și a-i critica, mai ales deasupra sfinților care ne-au întrecut făcând cu adevărat voia lui Dumnezeu; râvnirea cinstei altora e indicația clară că cineva crede că trebuie să se bucure de cinste, iar șederea unor oameni păcătoși în fața lui Dumnezeu Cel slăvit, infinit și atotputernic crezând că merită cinste nu poate fi decât o mândrie iluzorie.

În tradiția creștină, mândria a fost întotdeauna privită drept păcatul fundamental al lui Lucifer. Părintele Cleopa preia această idee citând din *Isaia* 14, 12:

„Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineții! Cum ai fost aruncat la pământ, tu, biruitor de neamuri!”

Părintele Cleopa îl vede pe Lucifer ca însăși întruchiparea mândriei³³ și descrie pedeapsa primită de Adam și Eva care au căzut în neascultare atunci când au fost ispitiți de mândria lui Lucifer. Și numai actul separării de Dumnezeu, încredințându-se în propria judecată, i-a condus la un păcat cu urmări catastrofale. Și totuși, părintele Cleopa remarcă faptul că mândria minții e mai primejdioasă decât mândria voinței, fiindcă mintea trebuie să vegheze asupra sufletului.

„Mândria voinței fiind mai ușor cunoscută de minte, se va putea lesne tămădui, fiind supusă mai ușor la cele ce se cade; când însă mintea are mândrie și crede cu tărie că judecata ei e mai bună decât a altora, cum se va mai putea tămădui? Neavând cine să o supună judecății celorlalți, ea nu socotește pe alta mai bună decât pe sine”³⁴.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 17.

Părintele Cleopa e convins că autosuficiența și refuzul de a se supune judecății semenilor sunt cauza unei mândrii a minții potențial fatale.

Smerenia

Cel mai puternic antidot al mândriei e desigur smerenia³⁵. În discuția despre smerenie părintele Cleopa expune mai multe idei importante³⁶ care dau culoare și atractivitate unei virtuți pe care mulți din cei care trăiesc în lumea modernă o găsesc dificil de acceptat. El descrie smerenia drept disponibilitatea de a ne vedea pe noi înșine ca fiind mai păcătoși și mai nevrednici decât toți semenii. Această atitudine are o tonalitate negativă, dar aspectul său pozitiv e că ne îndeamnă să ne concentrăm asupra păcatelor proprii, nu ale celorlalți. Atenția acordată păcatelor semenilor ne face să neglijăm păcatele noastre și astfel cădem pradă iluziei că nu suntem „ca ceilalți oameni” (*Luca* 18, 11). Luând aminte la slăbiciunile proprii și la păcatele proprii, ne păstrăm locul, neavând vreun motiv de mândrie. Astfel descrie părintele Cleopa smerenia, ca „singura poartă a Împărăției raiului”.

O descriere mai atractivă a smereniei reamintește că ea este haina Fiului Întrupat al lui Dumnezeu. Smerenia a fost calitatea care L-a făcut pe Iisus atractiv tuturor celor care L-au cunoscut. Întruparea n-ar fi avut loc fără ca Iisus să se fi „smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte” (*Filipeni* 2, 8). Această credință creștină fundamentală evidențiază faptul că smerenia nu este o virtute pe

³⁵ În limba engleză, termenii *humility* și *meekness*, care traduc cuvântul „smerenie”, au conotații peiorative și trebuie mereu explicați atunci când sunt utilizați într-un context pozitiv. În limba română, aceste conotații lipsesc cu desăvârșire. *Smerenie* [de la slavonescul *smirenje*] conține la origine particula slavonă *mir*, pace. Cuvântul e folosit doar în context religios și are o mare însemnătate, întrucât reprezintă una din calitățile majore ale vieții duhovnicești, o virtute pe care tânărul călugăr trebuie să caute să o dobândească mai presus de orice.

³⁶ *Despre vise și vedenii*, p. 23 sq.

care oamenii și-o pot făuri singuri. Ea e, spune părintele Cleopa, un dar de la Dumnezeu care încununează toată bunătatea unei persoane. Părintele Cleopa face apoi o scurtă incursiune în Scripturi³⁷, arătând cum toți patriarhii și profeții, de la Avraam la Isaac (un premergător al lui Iisus, care și-a purtat lemnele pentru propria jertfire), până la Moise, Daniel, Ghedeon, David, Ilie, Iosia, Isaia și Ioan Botezătorul, au avut această virtute a smereniei. Dar cel mai mare exemplu de smerenie e Maria. Ea a fost profețită în tot Vechiul Testament, e cinstită de oameni, de îngeri și de Domnul Însuși, dar a fost aleasă să fie Maica lui Hristos tocmai datorită smereniei ei.

Cum se naște însă smerenia în suflet? Ea vine, ne învață părintele Cleopa, dintr-o cunoaștere de sine autentică. Aceasta înseamnă mai mult decât conștientizarea păcătoșeniei proprii menționată mai sus. Unul din cele mai adânci adevăruri pe care le putem cunoaște e că suntem creați buni și suntem iubiți de Dumnezeu; prin urmare, n-avem nevoie de falsele pretenții care le face pentru noi mândria. Un alt adevăr e acela că ne confruntăm cu moartea și judecata și că trebuie să ne pregătim pentru aceasta cu osteneală, ascultare și o inimă neîntinată, cu dezgust pentru păcatele noastre și tristețe pentru istoria tragică a lumii; sau, citându-pe Sfântul Isaac Sirul, smerenia vine din frica de Domnul, din ispită, din sentimentul părăsirii de Dumnezeu, din lupta împotriva firii și diavolului și din multă rugăciune³⁸. Întrucât astăzi smerenia e răstălmăcită, e nevoie să îi explorăm adevărata semnificație, așa cum e înțeleasă de tradiția creștină.

În primul rând, deși smerenia e un dar de la Dumnezeu, observăm că ea cere și o considerabilă conlucrare din partea oamenilor. Mai mult, descrierea pe care părintele Cleopa o face smereniei e atât de cuprinzătoare, încât acoperă întreaga viață creștină. Smerenia nu se găsește doar într-o

³⁷ *Ibid.*, p. 26 sq.

³⁸ *Ibid.*, p. 34. Aici părintele Cleopa se inspiră din Ioan Scărarul și din Isaac Sirul.

«Inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi»
(*Psalmi* 50, 18)⁴⁵.

Smerenia, continuă el, duce inimile noastre la frica de Dumnezeu și, dintre toate virtuțile, smerenia unită cu iubirea sunt cele mai plăcute lui Dumnezeu. Smerenia e o haină de preț pentru aleșii lui Dumnezeu, smerenia duce cuvințele noastre spre Dumnezeu și câștigă iertarea păcatelor noastre. În sfârșit, deși toți oamenii sunt încercați cu ispite care vin adeseori de la Dumnezeu sau sunt îngăduite de El, cei smeriți, fiind prieteni ai lui Dumnezeu, nu vor fi ispitiți mai presus de puterea lor (*1 Corinteni* 10, 13). În cuvintele Sfântul Ioan Scărarul, smerenia e acea calitate pe care diavolul n-o poate imita⁴⁶. Când încearcă să o simuleze, ca în personajul Uriah Heep al lui Dickens, spectacolul e atât de neplăcut încât oamenii își dau seama că nu e realitatea. Din nefericire, în lumea modernă falsa smerenie a creat o proastă reputație smereniei autentice. Adevărata smerenie e extrem de atrăgătoare, dă virtuții căldură și o face umană. Una dintre căile prin care putem ajunge cel mai bine la smerenie e descoperirea totală a gândurilor și ispitelor în fața duhovnicului, care ne poate arăta de unde vin ele. Faptul de a ne deschide în acest fel unei alte persoane presupune curaj și o dorință foarte sinceră de a căuta adevărul. Presupune de asemenea o relație de încredere între ucenic și părinte. Tocmai o astfel de relație vedem în *Despre vise și vedenii*, unde un încântător dialog între părintele Cleopa și ucenicul Ioan, chiar pe teme legate de vise și vedenii, ne arată încrederea și deschiderea ucenicului, precum și blândețea și răbdarea părintelui duhovnicesc.

În această discuție părintele Cleopa declară fără echivoc că nimeni nu trebuie să-și dorească vise sau vedenii duhovnicești, căci a dori acest lucru e deja primul semn al aroganței sau mândriei duhovnicești, sau al dorinței de a câștiga favoruri speciale. Dacă cineva are într-adevăr un

⁴⁵ *Despre vise și vedenii*, p. 35.

⁴⁶ *Scara raiului* 25, 16 [FR IX, 1980, p. 303].

vis sau o vedenie, trebuie să aibă mari rezerve cu privire la autenticitatea lor și să presupună că vin de la diavol și nu de la Dumnezeu. Aceasta în mod limpede pentru că visele sunt cel mai adeseori folosite de diavol pentru a ațâța sentimentele de mândrie și autosuficiență, iar natura lor ambiguă îl fac pe visător și pe vizionar deosebit de susceptibil de înșelăciune. Nu e adevărat că diavolii pot prevedea viitorul, dar îl pot ghici în parte, în încercarea de a înșela⁴⁷. Părintele Cleopa admite totuși că pot exista și vise pozitive după cum spune și Sfântul Diadoh al Foticeei, care însă aduc pace în suflet, spre deosebire de nălucirile demonice care aduc tulburare⁴⁸. Ar fi simplist să afirmăm că visele bune fac pe cineva fericit, însă ele lasă un fel de tristețe dulce și lacrimi fără durere. Aceste vise pot da înțeleptului o idee despre starea sufletului său⁴⁹.

Mai importantă decât descrierea viselor și a vedeniilor e însă relația pe care o vedem în această carte între părintele Cleopa și ucenicul său. Fratele Ion e sincer, naiv și entuziast, povestind părintelui tot ce-i trece prin minte. Într-adevăr părintele Cleopa îl îndeamnă să spună tot ce are în minte fiindcă „Dumnezeu știe nu numai lucrurile și cuvintele noastre, ci și cele ce gândim noi sau pe cele ce le vom gândi”⁵⁰. Prin aceasta el ascultă de porunca fundamentală a paternității duhovnicești: fiul duhovnicesc trebuie să descopere cinstit tot ceea ce gândește, tot ceea ce se întâmplă în rugăciunile lui. El nu trebuie să se preocupe dacă ceea ce spune lasă o impresie bună sau nu. Trebuie doar să spună pur și simplu tot. Acest lucru cere o mare încredere în părin-

⁴⁷ *Despre vise și vedenii*, p. 35 sq.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 122. Părintele Cleopa citează pe DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, cap. 37 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR I*, 1947, p. 349]. IGNAȚIU DE LOYOLA face aceeași precizare în „discernământul spiritului”: „E propriu lui Dumnezeu și îngerilor ca în mișcările lor să dea bucurie adevărată și plăcere spirituală, îndepărtând toată tristețea și tulburarea pe care le provoacă vrăjmașul”, *Exerciții spirituale* 329, 335.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

tele său duhovnicesc și, cel puțin în această carte, îl vedem pe părintele Cleopa demn de această încredere, niciodată iritat, mânios, disprețuitor sau nerăbdător. Nici nu-l acuză pe frate de fapte rele. Îi explică simplu și limpede ce se întâmplă, astfel încât fratele Ion să poată vedea greșeala lui. Pe de altă parte, la fratele Ion descoperim patru calități esențiale pentru ca relația să funcționeze: onestitate, smerenie, încredere și dorința sinceră de a crește în viața duhovnicească. Această ultimă calitate e cea care le motivează cu adevărat pe celelalte trei.

Deși adeseori rolul duhovnicului e de a-l îmboldi pe ucenic spre lucruri mai mari, el trebuie totodată să-l rețină atunci când acesta încearcă să meargă prea repede sau să asume practici care, bune în sine, nu sunt potrivite etapei dezvoltării sale spirituale. Părintele Cleopa spune fratelui că cei care încep fără înțelepciune anumite practici duhovnicești, fără sfatul duhovnicului, pot ajunge la nebunie. Oamenii nu trebuie să ia asupra lor practici mai presus de puterile lor⁵¹. În acest context e important ca un frate să se cunoască pe sine, îndeosebi slăbiciunile și natura sa păcătoasă și să nu aspire cu aroganță sau mândrie spre cele ce sunt dincolo de el. Trebuie să fie conștient de nimicnicia sa, iar pentru aceasta trebuie să-și aducă aminte că a fost creat din nimic și există doar din bunătatea lui Dumnezeu. Trebuie apoi să-și construiască viața duhovnicească pe acceptarea ideii că e creat din nimic; trebuie să nu uite că e născut în păcat, că e trup zămislit din sămânță și sânge timp de nouă luni de zile în pântecul unei femei (referințele pământești ale părintelui Cleopa îi aduc pe cei excesiv de duhovnicești cu picioarele pe pământ!); trebuie să nu uităm că nu suntem niciodată fără de păcat în fața lui Dumnezeu și că nu putem să ne înțelegem păcătoșenia; trebuie să ne descoperim slăbiciunea prin ispitele pe care Dumnezeu le

⁵¹ *Ibid.*, p. 82. Sfântul Simeon Noul Teolog, el însuși un tip extrem de ascetic, l-a muștrat pe un ucenic al cărui entuziasm ascetic, trecând dincolo de ceea ce îi recomandase Sfântul Simeon, l-a făcut să cadă.

îngăduie; trebuie să ne gândim că odată cu moartea vom părăsi trupul pe care îl iubim atât de mult, că acesta devine atunci respingător și urât mirositor și se va întoarce în țărână; o dată pe zi trebuie să ne gândim la ce am zis și făcut și să vedem cât de slabi, nechibzuiți și păcătoși am fost; trebuie să recunoaștem multe patimi ale trupului și duhului prin care trecem⁵².

Patimile

Aceasta ne aduce în zona de acțiune a fiecărui părinte duhovnicesc, zona patimilor, și la lupta pentru a dobândi *apatheia* sau nepățimirea. Părintele Cleopa recunoaște că există patimi firești și ireproșabile, patimi ce țin în chip natural de condiția umană, și a căror existență nu constituie un păcat. Acestea sunt foamea, setea, durerea, stricăciunea, oboseala, tristețea, frica. Patimile păcătoase însă își au rădăcina în iubirea de plăcere, iubirea de bani și iubirea de slavă. Părintele Cleopa le înșiră astfel:

„lăcomia pântecului, nesățurarea, desfătarea, beția, mâncarea pe ascuns, iubirea de plăceri felurite, curvia, preacurvia, desfrâul, necurăția, amestecarea sângelui, stricarea pruncilor, împreunarea cu dobitoace, poftele cele potrivnice firii: furtul, jefuirea de cele sfinte, hoția, uciderea, orice moleșeală trupească și bucurie de voile trupului, mai ales când trupul este sănătos. Apoi ghi-cirile, descântecele, farmecele, prezicerile, iubirea de podoabe, ușurătatea, moliciunile, înfrumusețarea, jocurile cele de noroc, reaua și pățimașa întrebuințare a lucrurilor celor dulci ale lumii, viața cea iubitoare de trup, care îngroșând mintea o face pe ea pământească și dobitocească și nu o lasă niciodată să tindă spre Dumnezeu sau spre lucrarea virtuților”⁵³.

Cauza fundamentală a acestor patimi e iubirea de sine pe care părintele Cleopa o descrie amănunțit:

⁵² *Ibid.*, p. 92.

⁵³ *Ibid.*, p. 94.

„iubirea de sine, iubirea de arătare, moleșeala voinței, împietrirea inimii, părerea de sine, prețuirea de sine, închipuirea de sine, cruțarea de sine, trâmbițarea de sine, plăcerea de sine, mulțumirea de sine, nădăjduirea de sine, îndreptățirea de sine, simțirea de sine și nesimțirea de sine, care este moartea minții și omorârea sufletului, mai înainte de moartea trupului”⁵⁴.

O astfel de enumerare detaliată și exhaustivă a patimilor păcătoase poate părea excesivă, dar, dacă ele descriu realitatea vieții omenești, e vital ca nimic să nu rămână ascuns. Într-adevăr, această iubire de sine descrie un egocentrism care ne împiedică se vedem dincolo de noi înșine. Un om care e atât de învăluit în sine și iluzionat cu privire la importanța proprie nu e în stare să fie atent la mișcările lui Dumnezeu în el. O astfel de minte e întoarsă spre sine și nu poate să crească. Nici nu poate să admită că ceva e greșit. Numai când se eliberează de aceste patimi și de egocentrismul care stă la rădăcina lor, omul poate să vadă limpede. Această „iluminare” a vederii limpezi e unul dintre scopurile vieții duhovnicești, un țel care nu poate fi atins cât timp suntem stăpâniți de patimile păcătoase. Părintele Cleopa reamintește spusele Sfântului Ioan Gură de Aur:

„Să punem în minte firea noastră, să socotim păcatele noastre, să cunoaștem cine suntem și ne e de ajuns spre a ne smeri”⁵⁵.

Aceasta ne ajută să înțelegem și că iluminarea nu e un tip de percepție extrasenzorială, ci acea vedere limpede a adevărului pe care îl are cineva care știe cu adevărat cine este el în ochii lui Dumnezeu. O persoană a cărei vedere e întunecată de patimă nu-l va vedea pe Dumnezeu. Acestea sunt patimile sufletești care sunt „rodul firii noastre stricate și

⁵⁴ Ibid., p. 94.

⁵⁵ Ibid., p. 95. Nu am putut localiza trimiterea la Sfântul Ioan Gură de Aur.

schimbătoare: uitarea, nepăsarea și neștiința”⁵⁶. Într-una dintre aceste liste, care sunt elemente distinctive ale stilului său, părintele Cleopa continuă:

„Iar când ochiul sufletului, adică mintea, e întunecată de acestea, atunci este luată în stăpânire de toate celelalte patimi, care sunt: neevlavia, credința strâmbă — adică tot eresul —, blasfemia, iuțimea, mânia, amărăciunea, înfumurarea năprasnică, ura de oameni, pomenirea de rău, vorbirea de rău, osândirea, întristarea fără temei, frica, lașitatea, cearta, rivalitatea, pizma, slava deșartă, mândria, fățarnicia, minciuna, necredința, zgârcenia, iubirea materialistă, împătimitirea, afecțiuni pentru cele pământești, trândăvia, micimea de suflet, nemulțumirea, cârtirea, înfumurarea, părerea de sine, trufia, îngâmfarea, iubirea de stăpânire, dorința de a plăcea oamenilor, viclenia, nerușinarea, nesimțirea, lingușirea, înșelăciunea, ironia, duplicitatea, învoirea de la păcatele cele pătimitoare ale sufletului și gândirea deasă la ele, rătăcirea gândurilor și iubirea de sine, despre care am zis mai sus că este maica și rădăcina tuturor răutăților”⁵⁷.

Sfinții Părinți, spune părintele Cleopa, descriu patimile cu care ne luptăm drept „demoni”. Acești demoni rămân în om chiar și după botez, nu în inimă, ci undeva adânc în trup. Numai chemând pe Hristos Dumnezeu putem scoate demonii din noi, iar ca să facem aceasta avem nevoie de patru virtuți: smerenia, atenția absolută, împotrivirea și rugăciunea. Împotrivirea trebuia să ia forma faptelor bune — care pot fi nu neapărat acte, ci atitudini de credință, recunoștință și discernământ⁵⁸. Dar patimile însele sunt biruite numai prin multă rugăciune.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 98 sq.

Rugăciunea

Sihăstria, unde părintele Cleopa a trăit cea mai mare parte a vieții lui de monah, e un loc al rugăciunii. Aceasta nu înseamnă că e un loc al păcii. Călugării știu că, venind aici, trebuie să intre în luptă cu diavolul și toate lucrurile lui. Prima lor sarcină e să învețe să se roage, să se lepede de orice egoism, de patima egocentrismului, de grija pentru trup și mângâierea lui, care ne împiedică să urcăm spre Dumnezeu. Acest lucru poate suna egocentric pentru cel care nu înțelege ce înseamnă viața monahală. Sună ca și cum monahii s-ar preocupa pur și simplu de sufletele lor și de pregătirea unui loc cald în Împărăția cerurilor. Această înțelegere e însă foarte departe de adevăr. Ceilalți membri ai Bisericii văd drept lucrarea lor prin excelență rugăciunea și poți întâlni adeseori oameni care îți vor spune că monahii nu trebuie să lucreze în afara mănăstirilor; locul lor e în mănăstire la rugăciune.

Rugăciunea pentru lume nu înseamnă doar că monahii se roagă având în minte liste de nume, cauze sau locuri. Mijlocirea e mult mai mult, deși include și aceste lucruri. E impresionant să vezi la Sihăstria monahi tot timpul în biserică, luptându-se cu munți de foi de hârtie pe care oamenii și-au scris cererile de rugăciune. Călugării înșiși spun că în spatele acestei slujiri de mijlocire stă lupta neîncetată de câștigare a fiecărui suflet, de a-l smulge din cursele diavolului și a-l preda în mâinile lui Dumnezeu. Aceasta dă Sihăstriei un simț adânc al rostului ei, un fel de fierbere permanentă. Contribuie și la un anume simțământ de neliniște printre cei tineri care se străduiesc să păstreze un nivel neobișnuit al rugăciunii.

Modurile concrete în care se roagă acești călugări, după cum am văzut, sunt simplu de descris. Călugării tineri trebuie să citească constant Scripturile și îndeosebi să citească Psaltirea. E o activitate care trebuie să le umple fiecare moment liber al zilei așa încât mintea să fie plină de Scriptură, iar cuvintele psalmilor să devină propriile lor cuvinte de rugăciune. Mulți călugări continuă să citească Sfânta

Scriptură întreaga viață. Mai practică o tot mai lungă rostire a rugăciunii lui Iisus. Simplitatea absolută a cuvintelor acestei rugăciuni — „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!” — ascunde adâncimi teologice inepuizabile și o amplă meditație asupra tainei legăturii lui Dumnezeu cu omul.

Între aceste citiri scripturistice sunt intercalate mătăniile, posturile, privegherile, prin care trupul e ținut sub control. Rugăciunea nu e o simplă lucrare a minții. Aceasta este doar prima treaptă a rugăciunii. Rugăciunea implică întregul trup, ea coboară din minte în inimă, unde Hristos cuprinde toate afectele. În inimă e locul în care se dă cu adevărat lupta între Dumnezeu și diavol și, de aceea, aici trebuie creștinul să poarte îndemnul „Fiți treji!”. Trezvia constantă asupra minții, examinarea fiecărui gând și a fiecărui simțământ care intră în conștiință e o parte esențială a luptei de evadare din viața lumească în viața în care vrea să ne facă să intrăm. Părintele Cleopa și călugării ortodocși în general alunecă ușor într-un limbaj care sugerează că lumea e rea prin însăși natura ei. În aceasta ei urmează Evangheliile după Ioan. Monahul vine la mănăstire pentru a evada din lume, și tot ceea ce-i abate atenția înapoi spre lume înseamnă distragere de la vocația sa reală de a fi atent la Dumnezeu. În practică însă acest dualism dispare. Însuși părintele Cleopa era extrem de înțelegător față de problemele cu care se confruntă creștinii care trăiesc în lume și le dădea sfaturi realiste și bune. Monahii înșiși au legături constante cu oamenii „din lume” și conduc activități de succes în folosul mănăstirii sau al Bisericii. Într-o anumită măsură, limbajul opoziției dintre „lume” și „mănăstire” face parte din retorica spiritualității monahale. Ceea ce nu înseamnă a nega faptul că o ruptură reală între lume și mănăstire e inerentă vieții monahale și de așteptat de la monahi.

Părintele Cleopa a fost în sensul cel mai autentic al cuvântului un om de rugăciune. A fost un om care s-a dedicat până într-atât rugăciunii, încât viața sa a devenit aproape o rugăciune neîncetată, în această rugăciune i-a primit pe toți cei care veneau la el și prin ea aceștia se simțeau bine-

cuvântați. Și totuși rugăciunea sa era mereu înrădăcinată în viața omenească. El exemplifica adevărul că rugăciunea nu trebuie să pară vreodată că e o evadare din viața omenească. Rugăciunea și fapta sunt legate în mod indisolubil. „Rugăciunea este maică și împărăteasă peste toate faptele bune”, spunea părintele Cleopa, căci „dragostea de Dumnezeu și dragostea de aproapele nu vin pe altă cale în sufletul nostru, decât pe calea rugăciunii”⁵⁹.

Învățătura părintelui Cleopa poate părea uneori severă, iar rugăciunea sa poate părea bazată pe repetarea neîncetată a unor formule. Cu toate acestea, în învățătura sa el revine mereu la nevoia de iubire. Oamenii nu vor săvârși fapte bune dacă nu iubesc. Iubirea însă nu e o calitate umană. Ea e un dar de la Dumnezeu. Dedicându-ne rugăciunii aprinse față de Dumnezeu, îngăduim iubirii lui Dumnezeu să intre în sufletele noastre și să devină motivația tuturor faptelor bune pe care le săvârșim. Faptele bune însele își au locul în mișcarea noastră spre Dumnezeu. Nu sunt doar un rod al ei: „Toate faptele bune apropie pe om de Dumnezeu, dar rugăciunea le unește”⁶⁰.

Sensul aici e că faptele bune sunt acte izolate, relativ lipsite de sens, care au nevoie să fie adunate în rugăciunea care le dă un sens în fața lui Dumnezeu ca parte dintr-un proces mai amplu prin care lumea fragmentată și păcătoasă e reunită într-un întreg pe măsură ce e asumată în Hristos pentru a fi adusă lui Dumnezeu.

Un alt aspect al rugăciunii abordat de părintele Cleopa e iertarea. În spatele unui simplu îndemn se întrevede o veritabilă teologie a iertării: „Dacă ai supărat pe cineva sau te-a supărat cineva, începe să-l pomenști la rugăciune și vei vedea că, de la o vreme, se ridică ura din mijloc”⁶¹.

Iertarea poate fi văzută ca fiind mai mult decât simpla uitare a răului făcut. Iertarea se transformă în grijă pentru binele persoanei care a făcut răul. Nu căutăm să pedepsim

⁵⁹ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 62.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64

⁶¹ *Ibid.*, p. 62.

sau să ne răzbunăm. Nu rămânem insensibili la problemele celuilalt. Și el e un copil al lui Dumnezeu și are nevoie de mântuire. Trebuie să fim preocupați de el, să dorim mântuirea lui și să ne rugăm să săvârșească fapte bune, nu doar ca să înceteze vătămările pe care el le face celor din jurul său, ci și ca să se mântuiască și el. În același timp nu putem ierta atât timp cât nu recunoaștem propria noastră păcătoșenie. Dacă nu facem acest lucru, vom ierta dintr-un simț de superioritate și mândrie. Iertarea acordată de noi va fi doar un act prin care ne ridicăm deasupra celuilalt. La fel cum Hristos Însuși a venit în lume ca să ne mântuiască, și noi putem ierta cu adevărat numai dacă intrăm în păcătoșenia celuilalt și, ca păcătoși noi înșine, căutăm să-l călăuzim spre Dumnezeu.

Asemenea celor mai mulți autori care au scris despre rugăciune, părintele Cleopa vede această călătorie ca pe o scară care urcă spre Dumnezeu. La baza scării e rugăciunea *gurii*. De la rugăciunea buzelor se trece la rugăciunea *minții*⁶². Aceasta e rugăciunea rostită cu o anumită înțelegere. „Dacă o înțeleg și cu mintea, atunci ea nu se mai cheamă rugăciunea gurii, ci trece în altă treaptă, și anume la rugăciunea minții”⁶³.

Odată ce rugăciunea s-a ridicat în minte, ea a pătruns în suflet căci, pe baza autorității Sfântului Ioan Damaschinul, părintele Cleopa ne spune că „sufletul nostru are două părți domnitoare: mintea și inima”⁶⁴. Inima reprezintă aici sentimentele, iar în tradiția palamită a Ortodoxiei scopul rugăciunii e dobândirea rugăciunii inimii, rugăciune în care cele mai adânci părți ale personalității se îndreaptă afectiv către Dumnezeu. Părintele Cleopa nu denigrează în nici un fel mintea. Atât mintea, cât și inima sunt necesare rugăciunii. Deși, după cum am văzut, el e preocupat ca rugăciunea să lase în urmă patimile, acestea sunt patimile păcătoase, nu afectele și sentimentele care dau sens și viață relației

⁶² *Ibid.*, p. 65.

⁶³ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 66. Nu am putut localiza trimiterea la Sfântul Ioan Damaschinul.

noastre cu Dumnezeu și cu lumea. În același timp, punând rugăciunea inimii deasupra celei a minții, el nu dă mai puțină importanță minții, inteligenței, rațiunii și învățaturii. O așază doar la locul ei. Nu e nevoie să ai studii academice ca să te cufunzi în cea mai adâncă rugăciune către Dumnezeu. Chiar și omul cel mai simplu și mai needucat poate să o facă. Dar un om cu studii nu trebuie să renunțe la învățatură pentru a veni la Dumnezeu. Studiul îl va duce la o mai profundă și mai bogată înțelegere a rugăciunii, deși nu trebuie să îl împiedice să pătrundă în spațiul mai larg al afectelor unde întreg sufletul începe să se dăruiască lui Dumnezeu. Potrivit părintelui Cleopa⁶⁵, rugăciunea minții e „pasăre cu o aripă” până când se mută în simțirea inimii.

Rugăciunea nu se oprește aici, ci își schimbă caracterul. Până în acest punct rugăciunea poate fi considerată făcând parte din lumea naturală — buzele, înțelegerea, sentimentele prin care Dumnezeu le-a îngăduit oamenilor să ajungă la El, să se unească cu El într-o comunicare reală și în împărtășirea firii dumnezeiești. Dincolo de aceasta pătrundem în tărâmul rugăciunii mai neobișnuite sau extatice, care e un dar special către slujitorii aleși ai lui Dumnezeu. Părintele Cleopa identifică patru etape ale acestei sporiri a rugăciunii:

Mai întâi, e rugăciunea automată, care se face fără cuvinte. Pe aceasta el o numește rugăciune „de sine mișcătoare”⁶⁶.

A doua e „rugăciunea cea văzătoare”, în care cel ce se roagă poate vedea îngeri, demoni, gânduri și tainele inimilor celor din jurul său, căci mintea lui e absolut curată. Deși este limpede că cei mai mulți mari părinți duhovnicești au acest dar și au nevoie de el pentru o călăuzire duhovnicească potrivită, părintele Cleopa nu descrie experiențe proprii de acest fel, iar în cartea *Despre vise și vedenii* afirmă că acest tip de experiență nu trebuie dorit, întrucât posibilitățile de a fi înșelat și rătăcit sunt foarte mari.

⁶⁵ Ibid., p. 67.

⁶⁶ Ibid., p. 67.

În al treilea rând, sufletul e condus la rugăciunea extatică prin care cel ce se roagă e răpit cu mintea la cer și se simte ca în foc. Unul dintre cele mai faimoase exemple din tradiția ortodoxă recentă al unei astfel de rugăciuni e Sfântul Serafim din Sarov pe care tânărul Motovilov l-a văzut în foc învăluit cu lumina Duhului Sfânt, încât nici nu putea să se uite la el⁶⁷.

În sfârșit, există și rugăciunea duhovnicească, în care sufletul ajunge aievea în cer⁶⁸. Aceasta, spune părintele Cleopa, e dincolo de hotarele rugăciunii.

În scrierile sale, în mare parte compilate din predicile sale, părintele Cleopa nu insistă prea mult asupra naturii acestor niveluri ale rugăciunii aflate dincolo de rugăciunea inimii. Nu e deloc surprinzător, pe de o parte, dată fiind natura negrăită a unor astfel de rugăciuni, iar, pe de altă parte, datorită unei smerenii firești lipsite de obiceiul omului învățat de a reduce toată cunoașterea la scris, dar și datorită faptului că toate predicile sale erau adresate celor care nu au experimentat niciodată o rugăciune atât de intensă. Nu dorea să sugereze că această rugăciune este necesară pentru mântuire. Nici nu e un lucru pe care să ni-l dorim, întrucât e un dar de la Dumnezeu. După ce a descris-o pe scurt, se întoarce la cea la care toți creștinii pot să aspire, la rugăciunea inimii.

Inima, ne spune el, este „cămara minții”⁶⁹, în care omul trebuie să intre și să se roage. Există însă două piedici care împiedică gândurile să coboare în inimă: imaginația și rațiunea⁷⁰. Nici una dintre ele nu este rea în sine, deși conțin potențialul unor mari ispite. Păcatul, așa cum ne spune în alt loc⁷¹, începe cu imaginația. De aceea, imaginația trebuie să fie supravegheată cu atâta grijă. Iar rațiunea, deși este parte necesară a personalității umane și un dar de la Dum-

⁶⁷ V. ZANDER, *St Seraphim of Sarov*, Londra, 1975; Crestwood, NY, 1985, p. 90.

⁶⁸ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 70.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ *Ibid.*, p. 47.

nezeu, poate da naștere mândriei; iar raționalitatea înșelată poate refuza să facă loc trăirilor care ne pot conduce la dragostea lui Dumnezeu. Într-o carte mai recentă el vorbește mai pe larg despre această mișcare din inimă:

„Când intrăm cu mintea în inima noastră trebuie să închidem trei uși: ușa cea văzută a chiliei, pentru oameni; ușa buzelor, pentru a nu vorbi cu nimeni; și ușa inimii, contra diavolilor, punând mintea portar al inimii. Când omul se roagă din inimă, se umple de dragostea lui Dumnezeu și nu mai dorește nimic decât să petreacă astfel pururea, precum dorea Petru să rămână pururea pe Muntele Tabor, în lumina lui Hristos. Mintea în timpul rugăciunii trebuie să fie oarbă, surdă și mută, adică să nu vadă, să nu audă și să nu vorbească nimic și cu nimeni, decât cu singur Iisus Hristos. Atunci rugăciunea este numită «rugăciune de un singur gând» sau «rugăciunea lui Iisus». Atunci mintea este luată de Duhul Sfânt și i se dau alte cuvinte scurte de rugăciune”⁷².

Coborârea minții în inimă descrie în mod obișnuit treapta de rugăciune în care aceasta cuprinde nu numai mintea, voința sau sentimentele, ci întreaga persoană. Părintele Cleopa descrie foarte viu această mișcare:

„Unirea minții cu inima constă în a uni gândurile duhovnicești ale minții cu simțămintele duhovnicești ale inimii. Atunci inima se închide și se deschide foarte greu. Atunci inima înghite pe Iisus și Iisus înghite inima. Atunci se zămislește rugăciunea cea de foc a inimii, fără gânduri și imaginații. Atunci se face unirea duhovnicească între Mire și mireasă, între Hristos și inimă. Atunci Hristos stă de vorbă cu noi în camera inimii noastre iar diavolul nu mai are putere să ne biruiască”⁷³.

⁷² *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 77-78.

⁷³ *Ibid.*, p. 77.

Căutând rugăciunea inimii nu trebuie să ne preocupăm de tehnici. Începătorii pe calea rugăciunii își fac griji dacă folosesc formele potrivite sau adoptă poziții adecvate la rugăciune. Părintele Cleopa ne spune ferm: „Dumnezeu nu cere omului poziția trupului, ci a minții și a inimii”⁷⁴. De asemenea, în rugăciune trebuie evitată meditația teologică sau reflecția asupra Scripturii. Aceste sunt ispite frecvente, pe care diavolul le folosește pentru a ne abate de la rugăciunea reală⁷⁵. Rugăciunea îl arde pe diavol, spune părintele Cleopa în acest context, deci nu e de mirare că el vrea să ne abată de la ea.

În contrast cu căldura rugăciunii care îl arde pe diavol, sufletul descoperă că, pe măsură ce mintea intră în inimă, „această unire și lipire de Dumnezeu în inimă, prin Iisus Hristos, aduce mare dulceață duhovnicească și mare căldură. Dar nu-i temelia lucrării nici dulceața, nici căldura din inimă. Temelia lucrării este zdrobirea inimii, căința, durerea inimii pentru păcate și lacrimile de pocăință care se varsă atunci”⁷⁶. În acord cu cei mai mulți cunoscători ai rugăciunii din Răsărit și Apus, părintele Cleopa ne invită la experiențe care par să contrarieze dorințele naturii umane — experiențe de slăbiciune, neajutorare, orbire și zdrobire a inimii. Numai în acest mod putem descoperi dragostea lui Dumnezeu:

„Mintea trebuie să intre în inimă mută, surdă și oarbă. Să nu mai vorbească, să nu mai audă nimic și să nu mai vadă nimic din lumea asta. Ci numai pe Iisus să-l vadă și de El să se lipească și numai cu El să se unească în Duhul Sfânt. Acolo în inimă, Mirele cu mireasa!”⁷⁷.

Odată ce am experiat această dragoste, descoperim că ea cuprinde totul și poate fi recunoscută prin dorința ei infinită după Dumnezeu și după toți cei pe care îi iubește Dum-

⁷⁴ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 74.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 84.

nezeu. Această dragoste nu mai este dragostea care vine din noi înșine; e o participare la dragostea lui Dumnezeu:

„Iar semnele că am ajuns la această înaltă lucrare sunt: o puternică căldură în partea inimii, un permanent dor și râvnă pentru Dumnezeu, o nespusă dragoste pentru oameni și pentru toată zidirea, o bucurie duhovnicească negrăită, plâns de bucurie și izvor adânc de lacrimi, de smerenie și netemere de moarte”⁷⁸.

Rugăciunea e un dar de la Dumnezeu și experiențele care însoțesc rugăciunea fac ele însele parte din setea sufletului după Dumnezeu (*Psalmi* 41, 2; 62, 2) caracteristice rugăciunii adevărate. Părintele Cleopa nu este un nou învățător al rugăciunii, ci pur și simplu un om ai cărui ani de dăruire lui Dumnezeu l-au adus într-o foarte mare apropiere de El. Oamenii veneau în număr mare la părintele Cleopa întrucât simțeau că în el îl întâlneau pe Dumnezeu. Sfatul său, povățuirile lui, însăși prezența sa erau un semn al prezenței lui Dumnezeu. Chiar și când le dădea sfaturi aspre, ei se simțeau învigați și încurajați și mai limpezi în privința centralității lui Dumnezeu în lucrurile omenești.

Multă omenie

Asemenea multor oameni cu reputație de sfânt, părintele Cleopa a dobândit un statut legendar. Povestirile, zicerile și amintirile despre el abundă. Oamenii vorbesc despre evlavia lui viguroasă și simplă și, dacă încearcă să facă din el un fel de părinte modern al deșertului, tocmai aceasta e semnificația lui în Biserica de astăzi. E o voce prin care tradiția vorbește cu putere, chemând Biserica înapoi spre credință, departe de atracțiile scilicet care amenință să o seducă într-o lume care a uitat de Dumnezeu. El are aceeași simplitate și severitate radicală care fac din părinții deșertului personaje deopotrivă tulburătoare și atractive pentru creștini, ale căror minți sunt obosite de subtilitățile și complexitățile gândirii moderne.

⁷⁸ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 61.

Avea mare evlavie față de Maica Domnului. E greu pentru un occidental să înțeleagă cât de important este rolul jucat de Maria în viața creștinilor ortodocși, mai ales în cea a unui monah. Suntem puțin șocați când îl auzim spunând:

„Știți voi cine-i Maica Domnului? Ea este Împărăteasa heruvimilor, Împărăteasa a toată făptură, cămara întrupării lui Dumnezeu Cuvântul, ușa luminii, că lumina cea neapropiată gânditoare prin ea a venit în lume. Ea este ușa vieții, că Viața Hristos prin ea a intrat în lume. Ea este poarta cea încuiată prin care n-a trecut nimeni decât Domnul”⁸⁹.

Adânca sa teologie despre o simplă icoană a Mariei este probabil mai ușor de înțeles:

„Când vezi icoana Maicii Domnului cu Pruncul Hristos în brațe tu știi ce vezi acolo? Cerul și pământul! Cerul este Hristos, Cel mai presus de ceruri, Ziditorul cerului și al pământului. Iar Maica Domnului reprezintă pământul, adică toate popoarele de pe fața pământului, că ea este din neamul nostru”⁹⁰.

E la unison cu tradiția patristică atunci când insistă asupra paradoxului cerului ținut în brațe de o mamă omenească:

„Brațele Maicii Domnului sunt mult mai puternice decât umerii heruvimilor și ai preafericitelor tronuri. Deci pe cine ține Fecioara Maria în brațe? Voi știți pe cine ține? Pe Cel ce a făcut cerul și pământul și toate cele văzute și nevăzute”⁹¹.

Chiar și atunci când, arareori, părintele Cleopa a vorbit despre atacurile comuniștilor împotriva sa, pentru el a contat răspunsul pe care Dumnezeu l-a dat rugăciunii sale:

„Odată am fost arestat de Securitate la mănăstirea Slatina și apoi dus la Fălticeni. Aici am fost bătut și

⁸⁹ IOANICHIE BĂLAN, *Viața Părintelui Cleopa*, Iași, ed. II, 2002 (ed. I, 1999), p. 253.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁹¹ *Ibid.*, p. 254.

băgat într-un beci în care ardeau câteva sute de becuri. Toți care intrau acolo ieșeau aproape nebuni. M-au băgat și pe mine ca să-mi pierd mințile. Nu mai vedeam cu ochii și nu mai puteam de căldură. Atunci mi-am coborât mintea în inimă cu rugăciunea lui Iisus. După o oră m-au scos și s-au mirat toți că încă mai vorbeam și mergeam fără să mă țină nimeni”⁹².

Cea mai mare parte din ceea ce există tipărit despre părintele Cleopa e alcătuită din învățătura lui duhovnicească mai degrabă formală. De fapt, el a articulat mult mai mult decât o învățătură duhovnicească și a putut atrage atenția oamenilor grație talentului său de povestitor. Un martor declara:

„Ascultându-l pe părintele Cleopa nu te mai săturai. Orice spunea era interesant. Povestea din copilăria sfinției sale, despre viața de mănăstire, despre cum fusese prigonit, arestat, fugărit în pădure, apoi în slujba poporului, despre călătoriile la Ierusalim și Sfântul Munte, și o mulțime de istorioare. Deseori plângeau cei ce-l ascultau, câteodată plângea și părintele. Toți erau mișcați sufletește, dar nu numai din pricina a ceea ce spunea, ci în primul rând datorită darului lui Dumnezeu ce era într-însul; căci simpla lui prezență — prin lucrarea harului Sfântului Duh, de care era plin bătrânul — schimba inimile oamenilor”⁹³.

Ortodocșilor le place să fie siguri că părintele lor duhovnicesc e cu adevărat inspirat de Duhul. Unul dintre modurile prin care se arată această inspirație e cunoașterea de către părinte a ceva ce n-ar fi putut fi cunoscut prin mijloace obișnuite. Dintre multele povestioare care s-au transmis despre părintele Cleopa și care demonstrează acest tip de cunoaștere supranaturală, tipice sunt acestea trei:

„Când vorbea părintele, vorbea sub inspirația Duhului Sfânt. Odată, fiind sala plină de credincioși, părintele

⁹² *Ibid.*, p. 294.

⁹³ *Ibid.*, p. 295.

a început să zică ceva fără legătură cu ceea ce se discutase până atunci. Ceva ce parcă nu interesa lumea. Dar la sfârșit a venit o femeie lăcrimând, care stătuse în spate, și i-a zis: «Iartă-mă, părinte, că sunt păcătoasă!» Părintele vorbise pentru acea femeie⁹⁴.

„Un ucenic, văzând pe părintele Cleopa șezând pe cerdac, s-a apropiat de el, sărutându-i mâna și cerându-i binecuvântare. Dar nu i-a destăinuit că era foarte luptat în inimă de gânduri rele. Părintele, uitându-se la chipul lui, i-a zis: «Frate, mergi la duhovnicul tău, spovedește-te curat și să-i ceri canon ca să te izbăvești de gândurile cele necurate ce te stăpânesc»⁹⁵.

„Doi tineri s-au căsătorit și au născut copii, însă nu știau că sunt rudenii de sânge. Duhovnicul i-a sfătuit să se spovedească la un arhiereu și să urmeze sfatul lui. Între timp, soțul a fost îndemnat să ceară și sfatul arhimandritului Cleopa Ilie pe care încă nu-l cunoștea. Mergând la sfînția sa, nu s-a putut apropia, părintele Cleopa fiind înconjurat de mulți credincioși. De aceea aștepta să-i vină rândul. Deodată, părintele chemându-l, i-a zis: «Antonie, vino la mine!» El a crezut că strigă pe altcineva și nu s-a dus. După puțin timp iarăși îl cheamă: «Antonie, vino la mine!» Dar neștiind că îl cheamă pe el, iarăși nu s-a dus. Atunci părintele, privind la el, i-a făcut semn cu degetul și i-a zis: «Tu, cel de acolo, Antonie, vino la mine!» Cuprins de frică, Antonie și-a zis în sine: «Cum de mă știe părintele acesta care nu m-a văzut niciodată?» Apoi, ducându-se la bătrânul, acesta l-a sfătuit îndelung și l-a slobozit în pace⁹⁶.

Tânărul frate Iachint, care a purtat de grijă de părintele Cleopa în ultimii ani de boală, dă o mărturie surprinzătoare

⁹⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 283–284.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 316.

de propriul său agnosticism în prezența darului părintelui de a vedea mai mult decât putea fi văzut de alții:

„Eu cred că părintele Cleopa era văzător cu duhul. Căci multe mi-a spus pe când trăia și nu le credeam, dar s-au împlinit așa cum zicea sfinția sa. Părintele îmi vedea inima și îmi spunea ce-mi este de folos. Atunci nu-l înțelegeam. Dar ar fi fost mai bine să fac ascultare mai cu luare-aminte și cu credință. Însă el m-a iubit și mi-a dat ce-mi este de folos spre mântuire. Sunt încredințat că părintele Cleopa este sfânt! Eu îi simt ajutorul. Simt că este cu mine! Aducerea-aminte de sfinția sa îmi dă pace, liniște, bucurie și nădejdea că se roagă pentru mine!”⁹⁷.

Mărturia fratelui Iachint este cu atât mai emoționantă cu cât arată cum însăși dragostea lui a fost atinsă de dragostea și grija părintelui Cleopa pentru tânărul călugăr cu toată măreția lui. La începutul acestui capitol am văzut cât de blând a fost părintele Cleopa cu un frate al cărui entuziasm îl ducea la rătăcire. Putea fi și aspru atunci când întâmpina aroganța sufletească, care poate fi un mare pericol pentru entuziaștii naivi:

„Un frate începător a venit, după numai câteva luni de mănăstire, zicând: «Părinte, am mare ciudă pe draci. Dați-mi voie să citesc Molitvele Sfântului Vasile cel Mare!» Părintele Cleopa i-a zis: «Tu, măi? Vai de capul tău! Ai ciudă pe diavoli? Să vezi câtă ciudă au ei pe tine! Fugi de-aici, nu cumva să faci așa ceva... Auzi, a venit deunăzi în mănăstire și vrea să blesteme pe diavol și să citească Molitvele Sfântului Vasile cel Mare. Mare viteaz!»”⁹⁸.

Aproape fără excepție oamenii sfinți nu au sentimentul că sunt sfinți. În general vorbind, ei sunt conștienți numai de marile lor eșecuri. Odată, când cineva a venit să întrebe de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 295–296.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 286.

părintele Cleopa, el l-a trimis către un câmp din apropiere. Acolo era un măgar. Cu alt prilej, pe când ședea în cerdac, s-a uitat țintă la ucenicul său și i-a spus sincer și clar: „Nu știu de ce vin atâția oameni la mine, un putregai bătrân.”

Deși primise puțină educație de școală, părintele Cleopa era cunoscut ca un profund cunoscător al scrierilor duhovnicești ale tradiției ortodoxe. Aceasta era rodul anilor petrecuți cu oile în pădure.

„Zicea iarăși bătrânul: «Măi băiete, nu sta degeaba și nu pierde timpul. Ia o carte în traistă oriunde te duci, cu oile sau cu vacile, sau unde te trimite, și citește cuvântul lui Dumnezeu!»”⁹⁹.

Vom vedea mereu în această lucrare că sfatul unui părinte duhovnicesc nu e de obicei foarte complicat. Părinții duhovnicești se încred în eficacitatea vieții creștine simple, trăită cu convingere și credință. Tipic pentru aceasta este răspunsul dat de părintele Cleopa unui credincios care l-a întrebat: „Ce să fac să mă mântuiesc, părinte Cleopa?” El i-a răspuns: „Ascultă, frate. Tu știi să te rogi, tu știi să mergi la biserică, tu știi să postești, tu știi să faci milostenie, tu știi toate poruncile lui Dumnezeu. Numai să vrei să le faci, căci altfel nu te poți mântui”¹⁰⁰.

Părintele Cleopa lua viața creștină foarte în serios și avea o viziune cuprinzătoare asupra condiției tragice a vieții omenești, asupra nevoii urgente de pocăință, asupra consecințelor dezastruoase ale păcatului. Avea însă o dragoste „franciscană” pentru lume care, în ciuda a toate, rămâne bună. Mai presus de toate iubea păsările:

„Vorbea adesea de «flăcăii codrului», de cucuvea, de babiță și câte alte păsări, arătându-ne chiar și cum cântau și care le era glasul, bucurând inimile noastre. Părintele ne povestea: «Ce mare bucurie am avut când m-am împărtășit prima oară în pustie, că a venit un stol de păsărele și mi-au cântat așa frumos...!» Și pă-

⁹⁹ *Ibid.*, p. 275.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 273.

rintele, când putea, hrănea cu dragoste păsările cerului. Și această dragoste nu s-a întrerupt. Doi părinți ne-au povestit că, cu câțiva ani înainte de sfârșitul vieții părintelui Cleopa, după ce sfinția sa s-a împărtășit la biserică, mergând spre chilie însoțit de cei doi părinți, a venit un stol de păsări mici care ciripeau și i se așezau pe umeri, pe cap, pe mâini și îl ciuguleau de barbă și de rasă, fără însă să se atingă de ucenici. Apoi au zburat într-un brad și au început să cânte. Atunci părintele, suspinând, a zis: «Cât mi-aș dori să mai trăiesc iarăși cu păsărelele în pădure!»¹⁰¹.

Din descrierea ultimelor sale zile, făcută în *Viața Părintelui Cleopa* scrisă de părintele Ioanichie Bălan, se vede că părintele Cleopa a murit precum trăise, înconjurat de credincioși. În ultimii ani fusese adeseori bolnav și avusese câteva internări în spital, dar se întorcea mereu la mulțimile care îl așteptau la Sihăstria. Spre sfârșitul lunii noiembrie a anului 1998 slăbirea lui era tot mai evidentă. Părintele Bălan ne spune că pe 29 noiembrie, un monah tânăr care tocmai intrase în mănăstire a venit să-i ceară o binecuvântare și i s-a spus: „De acum nu mai ai tată, nici mamă, nici frați, nici rude, nici de același neam sau casă. Nimic din toate astea! Numai pe Hristos.” De Sfântul Andrei (30 noiembrie) a mai putut sta cu mulțimea de vizitatori și să le dea sfaturi. Pe 1 decembrie, l-au găsit după-amiază spunându-și rugăciunile pentru a doua zi dimineată. Ucenicul i-a zis: „Părinte, e seară și spui rugăciunile de mâine dimineată.” El i-a răspuns: „Le spun acum pentru că mâine mă duc la frații mei.” (Doi frați ai săi muriseră ca monahi cu 60 de ani înainte.) Părintele Bălan remarcă: „Ucenicii au primit cuvintele ca de obicei, cu neîncredere.” În acea seară s-a culcat târziu, arătând semne de mare oboseală. „La ora 2.20, miercuri dimineată, ucenicul său a auzit că părintele respiră din ce în ce mai rar. Când s-a apropiat de el, părintele a răsuflet adânc și și-a dat sufletul în mâinile lui Hristos”¹⁰².

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 293–294.

¹⁰² *Ibid.*, p. 207.

Mănăstirile și poporul lui Dumnezeu

Ce ați venit să vedeți în pustie?
(Matei 11, 7)

Când Ioan Botezătorul propovăduia pe malul Iordanului, mii de oameni ieșeau din casele lor din Ierusalim ca să-l asculte. Ce îi aducea acolo? Era un predicator exigent care le vorbea fără ocolișuri despre defectele și păcatele lor, dar în același timp le vorbea despre mântuirea lui Dumnezeu. Le arăta deșertăciunea vieții lor și îi făcea să dorească mai mult. Acesta e adeseori răspunsul la propovăduirea radicală a Evangheliei. Viața monahală nu își propune să propovăduiască Evanghelia. Țelul ei e lauda și slujirea lui Dumnezeu și mântuirea sufletului monahului. Poate părea un scop egocentric pentru creștinii occidentali contemporani. În realitate, lauda și slujirea lui Dumnezeu e opusul egocentrismului. Ignățiu de Loyola își începe *Exercițiile spirituale* astfel: „Omul este creat pentru a-L lăuda, preamări și sluji pe Domnul Dumnezeu, pentru a-și mântui prin acestea sufletul”¹, iar aceste *Exerciții* au fost temelia unuia dintre cele mai importante ordine misionare cunoscute. Scopul mântuirii sufletului ne pune într-o relație specială cu Dumnezeu care face cu putință ca Dumnezeu să facă mult mai mult pentru semeni decât am putea face noi vreodată dacă acesta ar fi scopul nostru principal. Prin evlavie vie față de Hristos, viața monahală propovăduiește Evanghelia într-un mod neobișnuit pentru cei din afara mănăstirilor. În România, ca de altfel în majoritatea țărilor ortodoxe, oamenii merg în

¹ *Exerciții spirituale* 23.

număr mare la mănăstiri nu doar de marile sărbători sau în timpul posturilor. Ce caută acolo? În parte e vorba de atracția pe care o exercita și Ioan Botezătorul — prin viața sa aparte el expunea ușurătatea vieții oamenilor pe care-i îndemna la o mai mare cucernicie. În alte privințe viața monahală poate fi privită ca o parte foarte normală a vieții bisericești din România. E integrată în viața parohiilor, iar monahii au un loc respectat în comunitate. Chiar și cei care nu vizitează des mănăstirile își exprimă profunda mulțumire că ele există, convinși fiind de importanța lor în viața Bisericii.

În aceste condiții nu ar trebui să fim surprinși că motivul principal pentru care oamenii apreciază viața monahală e calitatea, cantitatea și intensitatea rugăciunii. Laura Marușter, o tânără profesoară de informatică din Timișoara, declara:

„Călugării într-o mănăstire se roagă și se gândesc la Dumnezeu, viața lor fiind închinată lui Dumnezeu. Ei se roagă pentru cei din lume. Oamenii din lume n-au timp să se roage astfel. Vin la călugări pentru sfat și spovedanie. Există o diferență între preoții parohi și călugări. Dar asta nu înseamnă că unii sunt neapărat mai buni decât ceilalți”².

Trei idei importante reies din această mărturie. Prima privește natura substitutivă a vieții monahului. Călugării nu doar se roagă pentru oamenii din lume; e ceea ce se cheamă mijlocire. Ei se roagă în numele lor. Ei aduc lauda și slujirea lui Dumnezeu pe care ceilalți ar dori să o aducă, dar n-au timpul sau deprinderea să o facă. Cel puțin în parte, acesta este motivul pentru care majoritatea celor intervievați susțin că meseria monahului e să se roage și nu să se implice în alte activități aparent utile care să-l dis-

² Dacă nu există alte mențiuni, toate citatele provin din interviuri sau din răspunsurile scrise la chestionare pe care le-am dat unor studenți teologi. Majoritatea răspunsurilor au fost în română, fiind traduse fie de asistenții mei, fie de mine însumi. Majoritatea interviurilor au avut loc în aprilie 1997, câteva în 1996 și 1998, fiind identificate aici prin data și uneori locul interviului.

tragă de la vocația sa centrală atât de importantă pentru viețile lor.

A doua idee, ce va fi tratată în detaliu mai jos, e expertiza recunoscută monahilor cel puțin în sfera spovedaniei și îndrumării vieții duhovnicești. Aceasta ne aduce la cel de-al treilea aspect: diferența dintre preoții de parohie căsătoriți și preoții călugări necăsătoriți. Poate exista o distincție a rolurilor fără o diferență în calitate? Vom vedea că există unele divergențe pe această temă. Majoritatea părinților duhovnicești sunt călugări — dar nu toți. Unii oameni preferă să apeleze la călugări în momente importante, alții insistă că preoții căsătoriți sunt mai potriviți pentru ei. Răspunsurile prezentate mai jos arată că nu poate fi trasată o distincție din punct de vedere al calității.

Preotul Ioanin Chilan, un tânăr preot din Ploiești, își exprimă viguros prețuirea față de viața monahală:

„În mănăstiri își au pravila lor. Călugării nu mănâncă carne, postesc și se roagă neîncetat. Este foarte important ca ei să păstreze această practică. Poate că lumea dăinuie tocmai datorită mănăstirilor. Deși sunt departe de lume, ele țin această lume în viață. Rugăciunea și viața lor fac ca Dumnezeu să privească spre noi cu înțelegere.”

Pravila e regula personală de rugăciune și disciplină ascetică a fiecărui călugăr. Ea acoperă toată viața lui și îi este dată de părintele său duhovnicesc. Pravila include rugăciuni, posturi, privegheri, citirea cărților de evlavie și munca. Toți creștinii ortodocși evlavioși aspiră la aceste nevointe ascetice. Pentru ei acestea au o calitate sacramentală prin care recunosc faptul că viața duhovnicească este trăită într-o lume materială, incluzând prin urmare fiecare aspect al vieții, material și spiritual. Răspunderea monahului e aceea de a trăi această viață sacramentală mai deplin decât ceilalți oameni; în acest mod, ei fac cu putință sacramentalizarea întregii lumi atrăgând toate părțile lumii din jurul lor în viața lor cu Dumnezeu.

Un alt tânăr ortodox laic, Constantin Făgețan, duce o viață remarcabilă, cvasi-pustnicească într-un cartier din Timișoara. El acordă vieții monahale aceeași importanță crucială:

„Rugăciunea din mănăstire diferă prin calitate și intensitate. Viața monahală e inima Bisericii. Ea păstrează adevărata tradiție. Fără ea creștinismul ar fi dispărut.”

Ultima remarcă se referă la recunoștința oamenilor față de monahi pentru atitudinea lipsită de compromisuri în perioada regimului comunist. Sute de călugări au fost înțemnițați. Mulți au fost torturați și uciși. Mii de călugări și călugărițe au fost alungați din mănăstiri; și au existat doar puține compromisuri din partea lor. În timp ce laicii și preoții de parohie puteau fi mai ușor intimidați exploatându-se responsabilitățile lor familiale și vulnerabilitățile vocaționale, monahii erau într-o poziție mai puternică pentru a menține viața de rugăciune comună de care depindea în acele timpuri întreaga Biserică.

Un student sibian vede acest rol al vieții monahale extinzându-se dincolo de vremurile de persecuție și privind însăși natura luptei permanente dintre puterile răului și Dumnezeu:

„Fără viața monahală ar fi apocalipsa, sfârșitul lumii. Monahismul stă la mijloc între pământ și mânia lui Dumnezeu.”

Anișoara Carol abordează un aspect arhicunoscut, faptul că monahii se roagă mai mult decât ceilalți oameni și săvârșesc toate slujbele liturgice pe care ceilalți nu le pot face:

„În mănăstiri e mai multă rugăciune fiindcă tocmai aceasta e scopul pentru care au fost ctitorite, ca aceia care viețuiesc în ele să se roage mai mult. Slujbele sunt mai lungi; se fac cele șapte Laude și slujbe de miazănoapte, care nu pot fi săvârșite într-o parohie.”

Important este însă nu numai numărul rugăciunilor. Pentru ortodocși frumusețea și integritatea slujbelor reflectă frumusețea lui Dumnezeu și mijlocesc mântuirea. Importanța

săvârșirii întregului cult divin în toată plinătatea lui oriunde este posibil e mai mult decât estetică sau sentimentală. Rugăciunea liturgică a monahilor constituie o formă ideală la care aspiră rugăciunea restului Bisericii și fără de care aceasta din urmă s-ar putea prăbuși. Aspectul cantitativ al rugăciunii monahale era prezent și în parohia Sfântul Andrei din Ploiești, unde toți enoriașii ne-au vorbit despre însemnătatea rugăciunii continue din mănăstiri. Fapt cu atât mai neașteptat cu cât este una dintre puținele parohii unde de două sau de trei ori pe săptămână se țin slujbe la miezul nopții frecventate de mulți credincioși.

Însă ceea ce contează nu este numărul rugăciunilor, ci dăruirea de sine pe care o cere viața monahală. Aceasta face contribuția personală a călugărului la rugăciunea mănăstirii mult mai eficientă. Patriarhul Teoctist ne-a vorbit și el despre dăruirea de sine care dă valoare contribuției personale a călugărului la rugăciunea mănăstirii sale:

„Mănăstirea este făcută din oameni dedicați îndeosebi rugăciunii, meditației și vieții celei mai curate — viața în conformitate cu voturile făgăduite. Monahismul e elita spirituală a Bisericii Ortodoxe.”

Episcopul Laurențiu Streza dezvoltă și el aceeași remarcă:

„Persoana care se dedică în întregime lui Dumnezeu este în stare să îndeplinească toate poruncile Lui. Se poate ruga și iubi mai mult și poate deveni un exemplu în care oamenii pot vedea bunătate, înțelepciune și blândețe.”

Evident, episcopul Laurențiu nu crede că orice călugăr devine automat un astfel de exemplu. Peste tot se recunoaște că nu numărul rugăciunilor sau participarea la viața monahală fac această sfințire, ci dăruirea inimii și a voinței lui Dumnezeu. Părintele Cleopa adaugă:

„Mirenii care fac milostenie și alte fapte bune, chiar de ar face minuni și ar vorbi cu îngerii, tot nu pot ajunge la înălțimea călugărului ce duce o viață de liniște, de ascultare și de sărăcie pentru dragostea lui Iisus Hris-

tos. (...) Prin lepădarea de sine și prin lepădarea de voile lor, monahii se aduc pe sine jertfă întreagă cu toată ființa lor, adică cu trupul și cu sufletul lor, în slujba lui Dumnezeu, silindu-se de bunăvoie să ducă Crucea lui Hristos și să-I urmeze Lui”³.

Ceea ce contează în cele din urmă e că monahul trebuie să devină tot mai mult un om prin care Se descoperă Dumnezeu și prin care ceilalți simt că participă la harul și puterea lui Dumnezeu. Asupra acestui element insistă Marius Ioana, preotul studenților din Timișoara, care ne-a vorbit cu entuziasm despre viața monahală.

„Călugării sunt lumina lumii. Lumina călugărilor sunt îngerii. Lumina îngerilor este Dumnezeu. Călugării reușesc să se elibereze de ispite și ne ajută să ne rugăm. Simt rugăciunea părintelui meu duhovnicesc în modul cel mai practic, iar el este un pustnic.”

Creștinii ortodocși îi văd pe monahi stând între cer și pământ, reflectând lumina cerului asupra celor din lume și apropiindu-i pe oameni de Dumnezeu. Ideea preotului Marius se înscrie în vechea tradiție ilustrată de Sfântul Teodor Studitul care privește monahismul drept „al treilea har”:

„... înțeles ca viață cerească, coborâre pe pământ a lumii îngerilor, ca realizare în istorie a ceea ce prin însăși natura sa e dincolo de limitele istoriei”⁴.

În același timp, părintele Marius trimite spre cea mai prețuită calitate a părinților duhovnicești: faptul că rugăciunile lor îi sprijină pe ucenici în viața de zi cu zi. Nu e vorba de un sprijin ocazional. Vom vedea că un părinte duhovnicesc are răspunderea de a-l vedea pe ucenic că dobândește mântuirea. Rugăciunea sa joacă un rol crucial în sfîntirea treptată a ucenicului.

³ *Despre vise și vedenii*, p. 68.

⁴ Citat de arhimandritul SOFRONI, „Principiile ascetismului ortodox”, după A. J. PHILIPOU (ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964, p. 261.

Cu o atât de larg răspândită prețuire pentru viața monahală s-ar putea crede ușor că viața parohială și preoții parohi ocupă un loc secundar ca importanță sau calitate a vieții lor creștine. Unii români cu care am vorbit s-au arătat critici față de anumiți preoți de mir sau unele parohii. Totuși, în pofida aprecierii de care se bucură viața monahală, cei intervievați au avut grijă să nu pună în competiție mănăstirile și bisericile parohiale sau să-i considere pe călugări drept duhovnici mai buni decât preoții parohi. Toți aveau conștiința limpede a complementarității lor și a rolurilor diferite pe care le joacă. Preoții parohi se îngrijesc de viața creștinească a laicilor, dar, așa cum insista însuși patriarhul Teoctist, viața lor nu este una inferioară celei a monahilor, iar un preot paroh căsătorit nu este cu nimic mai puțin capabil să fie un părinte duhovnicesc decât un călugăr celibatar:

„În tradiția ortodoxă mănăstirile sunt o putere duhovnicească, deoarece viața monahală e un mijloc de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de desăvârșire personală. Există două căi de curățire: calea creștinului laic și mănăstirea. Ambele au aceeași valoare”⁵.

Existența unor monahi profund angajați în curățirea sufletelor lor e văzută ca având un efect pozitiv asupra creștinilor ale căror suflete sunt încă stăpânite în mare măsură de patimi. Preotul Ilie Moldovan, profesor de teologie morală la Sibiu, a făcut direct această legătură:

„Mănăstirile au o importanță supremă. Ele sunt chemate să îi ajute pe oameni, să vindece rănila sufletului românesc. Doar sufletele curate pot face ceva pentru vindecarea sufletelor.”

Pentru părintele Moldovan regimul comunist a produs o vătămare aproape ireparabilă poporului român și mănăstirile au jucat un rol crucial în respingerea acestei influențe distructive. Această apărare a făcut din ele ținte predilecte

⁵ Patriarhul Teoctist, 1997.

ale atacurilor comuniștilor. Totuși, părintele Moldovan nu îi încurajează pe monahi să spovedească în afara mănăstirilor, precizând că locul laicilor este în parohii, iar al monahilor în mănăstiri. Monahii sunt astfel văzuți a avea acest efect asupra sufletului românesc de la distanță, prin exemplu, dar și prin rugăciunea lor.

Preotul Ioanin Chilan vede valoarea acestor două roluri diferite astfel:

„Atât bisericile parohiale, cât și mănăstirile îndeplinesc un rol în Biserica lui Hristos. Mănăstirea o face prin rugăciune și posibilitatea de a fi o oază pentru oamenii din pustia acestei lumi. În parohie oamenii pot merge la biserică duminică de duminică pentru a primi Sfânta Împărtășanie, pentru a fi în comuniune cu semenii și cu Dumnezeu. Preoții parohi păstrează legătura cu oamenii și au un rol social considerabil întrucât ei încearcă să îi învețe cum să trăiască.”

Deși mănăstirile sunt foarte respectate, bisericile parohiale formează nucleul vieții creștinești. Dr. Zoe Popescu din Ploiești vedea importanța fundamentală a bisericii parohiale pentru majoritatea oamenilor ca fiind centrul nemijlocit palpabil al vieții creștine:

„Biserica parohială e mai importantă decât o mănăstire pentru cei mai mulți oameni, întrucât viața oamenilor e în biserică. Mănăstirea e pentru ocazii speciale. Biserica de parohie e temelia vieții noastre duhovnicești.”

Pelerinajul

Un mod de a înțelege relația dintre mănăstiri și parohii e acela de a o vedea din perspectiva pelerinajului. Oricine a fost la o mănăstire din România în timpul unui pelerinaj nu va uita numărul mare de creștini de toate vârstele și condițiile sociale care vin pentru a sta aici adeseori fără mult confort sau străbat distanțe mari, adeseori în condiții grele, pentru a împărtăși conștiința lucrării sfințitoare a lui

Dumnezeu în lume. Dan Borchina, student teolog de la Sibiu, scria:

„Pelerinajul este ceva obișnuit pentru credincioșii ortodocși, îndeosebi în timpul posturilor sau de marile sărbători. Se întâmplă ca sute de mii de oameni să se adune la hramurile celor mai importante mănăstiri. Este ceva distinct și unic, o atmosferă ca la Sfintele Paști, când sute de mii de creștini cântă răspunsurile la Sfânta Liturghie. Atmosfera e încărcată cu atâta comuniune și iubire frățească, încât chiar și cei care au cunoscut-o pe viu de-abia o pot înțelege. Călugării de la Nicula mi-au zis că înainte de 1989 Securitatea și Poliția făceau un cordon pentru a bloca accesul spre mănăstire, dar credincioșii tot se adunau de Adormirea Maicii Domnului, hramul mănăstirii, și umblau prin păduri în număr atât de mare, încât Poliția nu putea face față puhoiului de oameni ce veneau ca să se roage împreună lui Dumnezeu.”

Borchina recunoaște că atât creștinii laici, cât și cei din mănăstiri duc aceeași viață creștină, dar în contexte diferite. Pelerinajul la o mănăstire adâncește în creștinul laic angajamentul vieții sale în Dumnezeu. Prețuirea de care se bucură mănăstirile ca centre de pelerinaj a fost reliefată de un alt student, Lucian Colda, care include drept aspecte importante ale pelerinajului puterea tămăduitoare a mănăstirilor, moaștelor sau icoanelor, precum și atracția pe care prin sfințenia și reputația lor o exercită asupra credincioșilor părinții duhovnicești:

„Mănăstirile oferă prilejuri de pelerinaj la marile sărbători, când adună în jurul lor mii de oameni. Unele mănăstiri adăpostesc moaște făcătoare de minuni care îi vindecă uneori chiar și pe bolnavii incurabili. Firește, aceste vindecări nu vin de la sine, ci cer din partea bolnavilor credință puternică și nădejde în mila și ajutorul lui Dumnezeu. Uneori vin oameni care sunt posedați și caută vindecare. Părinții duhovnicești știu

cum să-i liniștească și cum să alunge demonii cu puterea lui Hristos”⁶.

Sfințenia locurilor, speranța vindecării și sfințenia vieții pot fi privite drept trei factori-cheie care îi atrag pe oameni la mănăstire. Fie pentru că mănăstirile au o istorie îndelungată, fie pentru că sunt legate de un sfânt sau de o icoană făcătoare de minuni, oamenii găsesc în ele sentimentul sacru și vin cu credința că rugăciunile le vor fi ascultate, ba chiar că vor avea parte de o minune. Vin cu credința și speranța vindecării de suferințe spirituale și fizice. Locurile sfinte au fost mereu asociate cu vindecări trupesti și vor fi mereu căutate de cei bolnavi într-o societate în care resursele medicale sunt insuficiente. E vorba, fără îndoială, de continuarea unei practici urmate încă de la începuturile vieții monahale în România. Nu este doar un atașament superstițios față de un loc renumit pentru vindecări, ci mai degrabă de exemplul viu al unei comunități care își închină viața lui Dumnezeu. Această dăruire de sine și lungile ore de slujbă, mult mai multe de marile sărbători, creează un sentiment de dincolo de lume, un simțământ de apropiere de izvoarele dumnezeiești care dau viață creștinătății în lume.

„Pentru mine mănăstirea este ca un izvor de apă rece în munți. În oraș apa e caldă și trebuie ținută la frigider. Când bei apă de la un izvor de munte, cu răcoarea sa naturală, setea îți este complet ostoită, te simți înprospătat, mulțumit și fără griji. În mănăstire credincioșii găsesc mult mai mult ajutor pentru că cei care merg la mănăstire sunt mai preocupați de viața duhovnicească sau au probleme mari. Sunt bolnavi, mâhniți și au nevoie de o clinică de tratament spiritual specializat”⁷.

Al patrulea factor de atracție, așa cum am văzut deja, sunt părinții duhovnicești. Fiecare mănăstire are probabil măcar

⁶ Faptul că un student din epoca noastră vorbește despre exorcisme și demoni indică o viziune asupra lumii radical diferită de cea a unui student occidental.

⁷ Episcopul Laurențiu Streza, intervievat la Caransebeș, 1997.

unul sau doi părinți renumiți pentru sfințenia lor, la care oamenii vin pentru sfat, ca să primească iertare de păcate sau, pur și simplu, pentru conștiința de a fi lângă cineva aproape de Dumnezeu și în care poate fi simțită prezența lui Dumnezeu. Se pune firesc întrebarea dacă duhovnicii din mănăstiri sunt mai în măsură să dea sfaturi creștinești decât preoții din parohii. Oamenii aleg să meargă ori de câte ori au posibilitatea la un călugăr pentru sfat spiritual și iertare de păcate în loc să se adreseze preotului paroh?

O analogie comună folosită în legătură cu această chestiune e cea dintre un medic generalist și un specialist. Potrivit episcopului Laurențiu:

„L-aș compara pe preot cu un doctor. La doctor mergi regulat, dar atunci când ai dureri mai mari te adresezi unui specialist. Dacă un preot paroh își dă seama că nu poate rezolva o problemă, îl va trimite pe enoriaș la un alt preot care se roagă mai mult. Problema într-o parohie este că aici vin la spovedanie oameni în număr mare și toți trebuie să se spovedească pe loc. O spovedanie la mănăstire durează mai mult, este mai profundă și mai grea. E ca o examinare foarte temeinică”⁸.

Anișoara Carol a exprimat și ea o idee similară:

„În opinia mea, biserica parohială este dispensarul local. Dacă o boală este serioasă, te adresezi spitalului central, unde se găsesc medicii specialiști. Pe de altă parte, preoții parohi pot pătrunde mult mai ușor în societate pentru a face misiune. Călugării trebuie să stea în mănăstiri la munca și rugăciunea lor”⁹.

În remarcile sale, ea făcea o distincție clară între rolul parohului și cel al călugărului. Preotul paroh are un rol pastoral mai larg, ocupându-se de poporul lui Dumnezeu încredințat lui, dar și un rol misionar predicând celor neconvertiți. Călugărul ține de mănăstirea lui. Părintele Ilie Moldovan

⁸ *Ibid.*

⁹ Răspuns în scris, București, 1997.

merge și mai departe: „Un ieromonah nu poate face munca unui preot paroh. El este părinte duhovnicesc pentru călugări, nu pentru laici.”

Un tânăr diacon, al cărui tată e preot paroh, a exprimat încă și mai ferm aceeași idee.

„Preotul paroh trebuie să-i conducă pe oameni în această viață și este mult mai în măsură să vorbească despre societatea seculară. Călugărul este duhovnic doar pentru cei din mănăstire, nu pentru cei din afară. Preotul paroh e duhovnic pentru laici. Laicii merg la monahi atunci când nu au încredere în preot, și uneori au dreptate”¹⁰.

În toate aceste observații remarcăm o limitare clară a rolului călugărului și a capacității sale de a da sfat în orice situație tuturor celor ce i se adresează. Există sentimentul adeseori exprimat că monahii nu sunt cu adevărat în contact cu oamenii și nu înțeleg greutățile pe care le trăiesc oamenii în lume. De aceea pot avea exigențe nerealiste sau critici nejustificate. Enoriașii parohiilor se duc cu deplină încredere pentru sfătuire duhovnicească doar la puținii părinți duhovnicești vestiți, dar chiar și în privința lor există adeseori ezitări. Trebuie să admitem că există o tensiune firească în atitudinile oamenilor față de vocația monahală. Ei prețuiesc viața monahală pentru exemplul pe care îl oferă și puterea rugăciunii, dar sunt conștienți că nu toți cei care o urmează, cu toată evlavie lor, sunt cu adevărat în măsură să dea sfaturi celor din afara ei. Nu toți călugării inspiră întotdeauna încredere.

În remarcă de mai sus, Călin Sămărghițan a recunoscut că nici toți preoții parohi nu se bucură de încredere ca duhovnici. Unii dintre cei intervievați s-au plâns că mulți preoți n-au primit o pregătire adecvată sau că nu se roagă mult și nu-și dedică timp propriei lor vieți duhovnicești. Fără a fi un mare admirator al vieții mănăstirești, preotul Eugen Jurca, paroh dintr-un cartier mare, declara nu fără exagerare:

¹⁰ Călin Sămărghițan, Sibiu, 1997.

„Spiritualitatea unor preoți este slabă. Viețile celor mai mulți nu se deosebesc de cele ale oamenilor obișnuiți. Nu se roagă, nu se spovedesc, nu au deprinderi duhovnicești. Nu meditează asupra Sfintei Scripturi. Nu sunt interesați de împlinirea spirituală, ci numai de venituri. Nu au conștiință euharistică. Nu se gândesc la împărtășirea deasă a credincioșilor. Cred că activitatea pastorală este plicticoasă și doar un mod de a-și câștiga existența”¹¹.

Constantin Jinga exprima aceeași idee, deși crede și el că monahii nu pot da sfaturi utile celor din afara mănăstirilor.

„Oamenii se duc la mănăstiri ca să se spovedească pentru că n-au îndeajuns de mare încredere în preoți. Ar trebui să meargă la propriii preoți parohi, pentru că sfatul preoților din mănăstiri nu este util celor ce nu sunt călugări. Cel mai bine ar fi ca preotul paroh să-i ducă el însuși pe oameni la părinții duhovnicești atunci când e nevoie.”

Deși Jinga prețuia calitatea rugăciunii dintr-o mănăstire, el nu părea să creadă că aceasta i-ar face pe călugări mai buni povățuitori:

„Rugăciunea e diferită acolo. Contextul este diferit pentru că toți sunt acolo ca să se roage, ca să postească și să se ostenească. Rugăciunea călugărilor este mai adâncă, dar cei mai mulți călugări așteaptă prea mult de la laici. Unii călugări urăsc lumea și oamenii în general. Unii din ei se duc la mănăstire doar pentru a-și asigura un mijloc de trai. Viața creștină în lume este mult mai grea decât într-o mănăstire. În lume trebuie să fii flexibil sau altfel îi sperii pe oameni și se îndepărtează de Dumnezeu. Imaginea călugărului despre oraș este că acesta e un loc de pierzanie pentru suflet.”

El și mulți alții consideră că monahii nu sunt în măsură să ofere îndrumare celor căsătoriți, idee exprimată destul de tranșant de un alt student teolog:

¹¹ Interviu în Timișoara, 1997.

„Nu m-aș spovedi vreodată părintelui Cleopa pentru că nu-mi place rigiditatea monahală. Cu excepția părintelui Teofil, călugării cu care am vorbit nu încearcă să înțeleagă problemele lumii, ci doar să impună o schemă. Un călugăr m-a muștră pentru că m-am căsătorit la 21 de ani zicându-mi că am făcut-o pentru că nu mă pot înfrâna de la femei”¹².

Nu toți oamenii împărtășesc însă această opinie. Părintele Teofil de la Sâmbăta de Sus e citat de mulți ca o excepție. Faptul că n-are experiența căsătoriei nu-i împiedică pe mulți oameni căsătoriți să vină la el. Preotul Ioanin Chilan consideră însă că prin calitatea rugăciunii monahul poate avea o viziune mult mai clară, cel puțin în privința vieții duhovnicești:

„Rugăciunile monahilor sunt aceleași ca și rugăciunile parohienilor, dar numărul și intensitatea lor sunt mult mai mari; în mănăstiri se găsește o rugăciune mai curată. Călugării înțeleg viețile oamenilor deși sunt în afara acestei lumi. Se poate ca ei să înțeleagă lumea mai bine decât cei care trăiesc în ea”¹³.

Chiar și Călin Sămărghițan admite că rugăciunea de mănăstire îi poate face pe călugări să aibă o înțelegere mai profundă a lucrurilor, deși nu trebuie să pretindă asta:

„Rugăciunea lor este aceeași cu cea din biserică. Rugăciunile călugărilor sunt poate ascultate mai mult de Dumnezeu, dar nu putem ști sigur. Credem că rugăciunea dintr-o mănăstire este mai cucernică. (...) Mi-e teamă să mă spovedesc unui călugăr, pentru că nu pot fi călugăr. Călugării nu sunt întotdeauna înțelegători. Anumiți călugări îți pot spune despre tine adevăruri pe care tu însuși nu le știi. Mă tem de judecata unui călugăr și de cea a lui Dumnezeu”¹⁴.

¹² Daniel Sabău.

¹³ Intervievat la Ploiești, 1997.

¹⁴ Intervievat în Sibiu, 1997.

Călin nu se simte în largul său lângă călugări și nu e sigur dacă aceasta e din pricină că ei spun adevăruri, care poate vin de la Dumnezeu, dar pe care nu dorește să le audă, sau pentru că experiența vieții de familie sau din lume pe care o au este limitată, iar sfaturile pe care le dau ignoră realitățile vieții obișnuite. Monahismul pune în mod limpede în discuție valoarea vieții în lume. El demască natura trecătoare a lumii, îndreptând atenția oamenilor spre viața veșnică; de aici dese referiri la moarte. Dar deși conștiința permanentă a morții e inconfortabilă pentru creștinii laici, ea face parte integrantă din întreaga învățătură creștină. Călin susține că monahii duc în esență aceeași viață ca aceea a tuturor creștinilor, dar prin intensitatea trăirii ei împing limitele ei, fiind o provocare pentru noi ceilalți.

„Călugării sunt norma vieții creștine. Aceasta e viața creștină în forma ei pură, pe care încercăm să o trăim și noi. Norma e calea rugăciunii, calea muncii și calea ascultării. Călugărul împinge chemarea creștină pe treapta cea mai înaltă. Dar sfinții pot proveni și din oameni simpli. Laicii pot fi la fel de cucernici ca și un călugăr”¹⁵.

Am văzut că aceeași idee a fost enunțată și de însuși patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Viața laică și cea monahală au aceeași valoare. Ele nu sunt moduri diferite de viață creștină, ci o singură viață creștină dusă în condiții diferite. În același timp, se pare că unii preoți parohi se consideră de rang inferior sau sunt priviți astfel pe fondul râvnei și evlaviei călugărilor.

Există poate și un alt motiv pentru înalta prețuire de care se bucură duhovnicii din mănăstiri. În timpul comunismului preoților căsătoriți le-a fost mult mai greu să reziste presiunilor și să nu trădeze Biserica, ca să nu aibă de suferit familiile lor. Acest lucru i-a făcut pe preoții parohi mai suspecti decât monahii, care reprezentau pentru unii o formă de viață creștină ce n-a putut fi infiltrată sau subjugată

¹⁵ Intervievat în Sibiu, 1997.

de comunism. Mitropolitul Nicolae Corneanu nu este totuși atât de încântat de adulația acordată monahilor:

„Călugării sunt faimoși ca duhovnici. Simplul fapt că este călugăr face ca părintele Cleopa să fie foarte prețuit de credincioși în comparație cu un preot paroh. Aceasta a fost situația de multă vreme, însă acum ea este evidentă mai mult decât oricând. Monahul e văzut de credincioși ca având mai multă autoritate decât preotul paroh. Mănăstirile sunt acum vizitate mult mai mult de credincioși. Chiar și o nouă mănăstire fără prestigiul unei mănăstiri moldovene va atrage mulți pelerini veniți să primească lumină duhovnicească”¹⁶.

Acest comentariu evidențiază tensiunea menționată mai sus între recunoașterea faptului că unii monahi au o sfințenie și înțelepciune dumnezeiască speciale și sentimentul că li se dă mai mult credit decât merită în dauna preoților parohi. Tensiunea e complicată de rolul pe care mănăstirile l-au jucat în istoria României dincolo de sfera specifică a rugăciunii și vieții duhovnicești. Anișoara Carol sintetizează frumos acest aspect.

„Monahismul a fost mereu un izvor de cultură și spiritualitate. Școlile, literatura și arta românească s-au născut în mănăstiri. Acolo s-a făurit limba română; de acolo au fost impuse societății valorile morale creștine; iar la începuturi statul se conducea potrivit vechilor legi creștine bizantine. În vreme de război, mănăstirile, cu zidurile și cetățile lor, deveneau locuri de refugiu. Încă de la întemeierea lor, ele au apărut țara de năvălitori”¹⁷.

Identificarea mănăstirilor cu însăși ființa națională a făcut deosebit de grea încercarea comuniștilor de a le desființa, atât datorită rezistenței interioare a oamenilor, cât și datorită faptului că în România comunismul a fost de factură naționalistă, nu internaționalistă, și doar rusofilii din inte-

¹⁶ Intervievat în Timișoara, 1997.

¹⁷ Răspuns în scris, București, 1997.

riorul Partidului Comunist Român erau cu adevărat interesați în distrugerea spiritului național¹⁸.

Din discuțiile cu românii reiese că mulți au vizitat numeroase mănăstiri, îndeosebi în Moldova, din motive atât culturale, cât și spirituale, ortodocșii români nefăcând bucuros o distincție clară între cele două. Astfel, Romul Petrișor, fost ofițer și fiu de preot, are pentru edificiile mănăstirești o admirație ce depășește cu mult considerentele culturale:

„În mănăstiri pot fi văzute nenumărate icoane și fresce. Unele mănăstiri sunt bogate, altele nu. E bine că există mănăstiri ca oamenii să-și poată regăsi pacea sufletului și mulți vin aici pentru aceasta. Liniștea și pacea de aici te fac să te simți aproape de Dumnezeu. Chiar și în afara marilor sărbători te simți bine într-o biserică goală. Te poți ruga mai bine într-o biserică goală decât în una plină”¹⁹.

Părerea sa este împărtășită și de managerul unei companii petroliere din Ploiești:

„Mănăstirile sunt comoara noastră spirituală. Ele au conservat tradițiile noastre. Aici se formează oameni în care poți să ai încredere. Modele pentru alții. Aici dăinuie artele bisericești: încondeierea ouălor și zugrăvirea icoanelor, de pildă. Dar mai importantă este sculptura în sufletul oamenilor”²⁰.

În ambele aprecieri vedem o mișcare ușoară de la împărtășirea de contribuțiile cultural-artistice ale mănăstirilor la șansa rugăciunii și a creșterii duhovnicești pe care o oferă acestea. Căutarea păcii e tipică pentru românul credincios. Nu e vorba de pacea poezilor romantici ai secolului al XIX-lea, ci de pacea care iradiază dintr-un loc sfânt, pacea opusă confuziei, controverselor și conflictelor spirituale și pământești, pe care România le-a cunoscut de-a lungul agitatei sale istorii. Tipică e și recunoașterea priorității sufletului — ceva greu de admis de Occidentul modern.

¹⁸ Conversație cu profesorul Virgil Căndea, la Sihăstria, în 1996.

¹⁹ Intervievat în Sibiu, 1997.

²⁰ Lucian Stanciu, în Ploiești, 1997.

Doar unul dintre cei intervievați a considerat primejdioasă identificarea prea strânsă a monahismului cu spiritul național român. Ca fiu al Timișoarei, el reproșează acest șovinism mănăstirilor din Moldova:

„În Moldova nu se înțelege faptul că adevărul poate exista și în afara Bisericii și liturghiei. Ei încearcă să se descotorosească de celelalte tradiții, invocând lunga tradiție monahală, ceea ce constituie un abuz. Exclud din viață lucruri normale, ca televiziunea, presa etc. (...) În Banat suntem mult mai deschiși la dialog cu celelalte religii și denominațiuni... Aspectul negativ al monahismului e acela că majoritatea călugărilor nu disting între viața națională și cea ortodoxă. Călugării pierd astfel sensul universal al ortodoxiei ce devine astfel un exclusivism”²¹.

Această atitudine e împărtășită de un alt student timișorean care își exprimă temerea că monahismul ar putea deturna întreaga Ortodoxie, împiedicând-o să se adreseze lumii moderne într-un limbaj accesibil ei:

„Ortodoxia reprezintă mai mult decât monahismul. Spiritualitatea monahală își aduce propria contribuție, însă trebuie acordată atenție și nivelurilor mai de jos. Viața parohială și cea monahală sunt complementare. Mănăstirea nu trebuie văzută ca un depozit de spiritualitate. Aceasta sugerează o slăbiciune a vieții parohiale”²².

E limpede că mulți preoți parohi și creștini mireni se simt criticați de monahi. Cum văd călugării viața de parohie? Să nu uităm că ei toți provin din parohii. În multe cazuri, mai ales în Moldova, există strânse legături între mănăstiri și parohii. Nu este neobișnuit ca mai mulți membri ai unei parohii, chiar ai unei întregi familii, să aleagă calea monahală, pe care o privesc ca o prelungire firească a celeilalte. Călugării văd evident parohiile drept surse de recrutare

²¹ Robert Lazu, în Timișoara, 1997.

²² Florin Doboș.

dar și de sprijin financiar. În nici unul din studiile de caz efectuate pentru această carte călugării n-au exprimat idei negative privitoare la viața parohială, unul dintre ei recunoscând, de altfel, că viața parohială poate fi chiar mai solicitantă decât cea monahală:

„Viața parohială este mai grea decât cea monahală pentru că preoții trebuie să lucreze cu oamenii și e nevoie de multă răbdare pentru a putea înțelege oameni atât de diferiți. Biserica parohială îi pregătește pe unii pentru viața monahală. Dacă un preot își face datoria, mulți vor alege calea monahismului. Nu oricine are chemare pentru viața monahală. Oamenii trebuie întâi să petreacă mai întâi mult timp în preajma bisericii din parohie și să învețe să trăiască după regulile acesteia. A fi călugăr nu este o meserie, este darul de a urma calea lui Dumnezeu”²³.

Vedem aici rolul esențial pe care îl are parohia în insuflarea evlaviei creștine potențialilor monahi sau monahii. Viața monahală impune exigențe mari, atât din punct de vedere al slujbelor liturgice, cât și al posturilor, ca și prin ascultarea care stă la baza chemării monahale. Viața monahală ar fi insuportabil de grea, dacă aceste virtuți nu ar fi însușite deplin și practicate încă din viața în parohie. Deși călugării își exprimă prețuirea față de parohii în termeni pragmatici sau condescendenți, nu se remarcă aceeași reverență față de ea ca aceea de care se bucură mănăstirile din partea parohiilor. Atât în mintea călugărilor, cât și a enoriașilor această diferențiere de roluri pare corelată cu grade de vrednicie distincte.

În general, sentimentul celor intervievați era că mănăstirile sunt o întărire pentru parohii, fie prin rugăciune, fie prin exemplul pe care îl oferă oamenilor. Fără îndoială, unii preoți văd în mănăstiri o amenințare și se plâng că ele îi îndepărtează pe credincioși de biserica parohială. Totuși episcopul Laurențiu crede că aceasta este o falsă poziție:

²³ Părintele Pantelimon de la mănăstirea Ghighiu.

„Nu văd nici o tensiune între biserici și mănăstiri. Mănăstirea întărește parohiile din zona în care există. Unii preoți cred că dacă oamenii se duc la mănăstiri, vor avea mai puțini credincioși în biserică, însă lucrurile nu stau așa. Credincioșii vor veni în continuare la biserica parohială pentru botezuri, nunți sau înmormântări. Oamenii au însă nevoie de mai mult.”

Constantin Jinga descrie imaginea parohiei ideale astfel:

„Parohiile ar trebui să fie centre reale de spiritualitate și viață comunitară — un loc unde oamenii să poată să vină să se roage, să se plimbe împreună, un loc unde ei să poată fi în comuniune. Acum însă parohiile tind să fie doar interfața dintre oameni și mănăstiri.”

Aceasta ridică întrebarea dacă o parohie trebuie să fie o minimă mănăstire, caz în care ea ar avea oricum importanță secundară față de una reală. Are viața în lumea laică o legitimitate anume care dă vieții parohiale o autenticitate nedervată din asemănarea cu o mănăstire? Unul dintre prietenii lui Jinga continuă să creadă că viața parohială este însăși ființa vieții bisericești, iar monahismul depinde de ea:

„Viața bisericească este viața de parohie. Majoritatea oamenilor trăiesc în parohie. Viața monahală reprezintă o minoritate. Singura diferență între monahism și parohie este că într-o mănăstire se adună mai mulți oameni care au același țel. Tot ceea ce se întâmplă într-o mănăstire ar trebui să se întâmple și într-o parohie.”

Aceste remarci evidențiază faptul că în Ortodoxie mănăstirile sunt complet integrate în Biserică. Episcopii sunt călugări. Monahismul nu reprezintă o formă de protest marginală, ci se află în însăși inima Bisericii care face cu puțință viața monahilor. Monahismul este susținut material de generozitatea Bisericii, iar viața sacramentală a Bisericii face posibilă și viața lui sacramentală. Nu trebuie să fim surprinși de atitudinea ambivalentă a lui Mircea față de mănăstiri. El vede atât meritul lor, dorind însă ca ele să-și păstreze locul lor, și remarcă un aspect de care și călugării

sunt conștienți, faptul că mulțimile de pelerini ce vin la mănăstiri îi abat ușor pe călugări de la chemarea lor adevărată, rugăciunea:

„Am fost foarte dezamăgit în mănăstirile cele mai cunoscute. E mai bine să stai într-o mănăstire necunoscută. Marile mănăstiri sunt deprimante din pricina numărului mare de vizitatori. Monahismul înseamnă retragere. Monahul ar trebui să vadă foarte puțini laici. Mănăstirea este pentru călugări, nu pentru laici. Călugărul nu îi urăște pe oameni, dar alege calea monahală pentru că nu dorește viața în lume”²⁴.

Acest conflict inerent a fost perceput și de un tânăr student care a trăit un timp într-o mănăstire și își dorea mult să revină:

„În viața monahală, lupta nu se dă împotriva trupului ci pentru trup, pentru că trupul este templu al Duhului Sfânt”²⁵.

Acest scurt comentariu, care subliniază faptul că viața monahală nu este împotriva firii omului, trimite spre un adevăr superior. Viața monahală nu este fundamental opusă vieții pe care trebuie să o ducă cei mai mulți creștini, preocupați de realitățile umane ale vieții, de subzistență și procreare. E însă o viață trăită pentru ceilalți. Jertfa nu este niciodată egoistă, ci pentru ceilalți. Partea de jertfă este că există puțină bucurie sau satisfacție personală. Călugărul care arată satisfăcut și împlinit nu și-a înțeles menirea vieții. Totuși, în vreme ce în mare parte viața monahală e trăită pentru cei din lume, în cealaltă parte a ei e integral îndreptată spre Dumnezeu. Viața monahală are o distincție în standardele și prioritățile ei, pe care oamenii care nu au îmbrățișat-o n-o pot înțelege.

Aceste atitudini ambivalente, care ar putea fi semnul unor potențiale neînțelegeri, ar putea fi cel mai bine explicate

²⁴ Citatul acesta și cel anterior: Mircea Szilagyi, Timișoara, 1997.

²⁵ Cristian Pavel, intervievat în Timișoara, 1997.

prin imaginea pe care Constantin Jinga a folosit-o pentru a ilustra rolul monahismului în Biserică. El l-a comparat cu scheletul în interiorul corpului. Oasele scheletului trebuie să fie tari și rigide, altminteri corpul s-ar nărui. Corpul însă trebuie să fie flexibil, cald și plin de viață, acesta fiind rolul cărnii. Această viziune era împărtășită de Daniel Sabău, care prețuia și el tăria monahismului, cu condiția ca cei care aleg disciplina monahală să nu încerce să o impună și altora. Pe de altă parte, el și-a exprimat și dorința de a-i vedea pe călugări implicați în opere de caritate, urmând exemplul ordinelor religioase catolice. La ortodocșii români se remarcă o ambivalență firească și omenească între dorința de a-i vedea pe monahi trăind idealul pustnicesc al celor rupți de lume pentru a trăi împreună cu Dumnezeu, și cea de a-i avea aproape pentru sfat duhovnicesc și chiar pentru opere de caritate în zone unde preoții parohi și alți creștini nu reușesc.

În ciuda iubirii manifestate pentru viața monahală, românii sunt profund implicați în lume, iar atitudinile lor față de viața de familie sunt la fel cu ale altor popoare. O simplă întrebare — ați dori ca fiul/fiica dumneavoastră să devină călugăr/călugăriță? — a produs o diversitate fascinantă de răspunsuri, adeseori neașteptate. Preotul Chilan, de exemplu, a cărui admirație față de viața monahală e largă și profundă, a răspuns:

„Nu. Nu i-aș încuraja pe copiii mei să intre în mănăstire. Ca părinte poți suferi, pentru că nu poți avea certitudinea chemării. Mulți tineri intră în mănăstiri și sunt apoi dezamăgiți, iar tu ca părinte nu-ți poți vedea copilul dezamăgit. Se produce o ruptură între părinte și copil. Ar trebui să fiu bucuros, dar nu aș putea împărtăși această bucurie. Am doi copii mici și ar fi greu pentru mine”²⁶.

Părintele Mihai Sămărghițan are și el aceeași ezitare:

²⁶ Interviewat în Ploiești, 1997.

„Ca părinte n-aș fi entuziasmat să-mi văd copilul intrând în mănăstire. Ca părinte poți să-ți dai seama dacă acest lucru e bine pentru copil. Oricum, i-aș spune să aștepte și să se gândească bine”²⁷.

Nici mama acestuia, o foarte evlavioasă soție de preot, n-ar dori să-și vadă copiii intrând în mănăstire fiindcă a văzut că viața monahală e una foarte grea.

Daniel Sabău, în schimb, foarte critic față de monahi până acolo încât nu dorea să aibă vreo legătură cu ei, a declarat că ar fi fericit ca fiica sa să devină călugăriță, „dacă părințele ei duhovnicesc ar crede că asta e vocația ei”. Robert Lazu, care a admis că are o părere negativă despre călugări, considerându-i în mare parte antisociali, a dat un răspuns surprinzător de pozitiv: „Aș fi alături de copilul meu care ar dori să intre la mănăstire, cu condiția să-mi arate că a fost decizia lui și e conștient de implicațiile ei.” Constantin Jinga a răspuns și el: „Cred că aș fi șocat dacă fiul meu ar dori să devină călugăr, dar aș încerca să testez autenticitatea dorinței lui. Dacă ar fi reală, l-aș încuraja.”

Chiar și la cei care au o atitudine critică față de viața monahală am remarcat o recunoaștere a autonomiei persoanei în fața lui Dumnezeu. Dumnezeu îi poate chema pe copiii noștri la moduri de viață pe care noi nu le înțelegem sau nu le apreciem. Vedem la acești tineri părinți dorința atât de a-și apăra copiii, cât și de a le recunoaște dreptul de a răspunde unei chemări de la Dumnezeu, o atitudine față de viața creștină ce denotă recunoașterea întâietății absolute a lui Dumnezeu mai mult decât în Occident.

Acest capitol s-a dorit o privire în contextul cultural și religios în care trăiesc marii părinți duhovnicești ai României. Este un context multicolor cu înălțimi și coborâșuri, cu multe bogății, dar și cu rezerve evidente. Ce reprezintă însă un părinte duhovnicesc? Cum anume trebuie să trăiască? Și ce răspunderi au cei care se numesc ucenicii sau fii săi?

²⁷ Intervievat în Sibiu, 1997.

Părintele duhovnicesc

Tradiția părintelui duhovnicesc este una dintre cele mai vechi din istoria vieții ascetice creștine. Încă de la începutul istoriei Bisericii vedem ucenici adunându-se în jurul oamenilor sfinți ca să învețe din înțelepciunea și pilda vieților lor. Creștinismul a fost întotdeauna împărtășit de învățători, mulți dintre ei cunoscuți ca oameni de rugăciune și sfințenie. Atât în mediul grec, cât și în cel iudaic în care a apărut creștinismul exista o îndelungată tradiție a ucenicilor ce ședeau la picioarele unor învățători care își asumau în grade diferite răspunderea pentru viața morală și, uneori, și cea spirituală a discipolilor lor. O astfel de tradiție e foarte probabil să fi existat încă din vremea lui Hristos Însuși.

Clement Alexandrinul a fost primul care a sfătuit orice creștin bogat și mândru să se supună unui om al lui Dumnezeu care să-i fie îndrumător și învățător¹. Dacă așa stau lucrurile, tradiția căutării unui îndrumător spiritual își are începuturile nu printre cei care doreau să ducă o viață expres ascetică, ci printre cei care doreau să trăiască creștinismul în lume. Faima acestei practici se datorează încă părinților deșertului, deși ei înșiși evitau să aibă ucenici, fie pentru a nu fi abătuți de la Dumnezeu, fie din smerenie, necrezând că sunt vrednici de a-i călăuzi pe alții. Antonie cel Mare, cel mai faimos dintre părinții deșertului, avea o idee mult mai clară decât Clement despre exigențele pe

¹ „Ce bogat se va mântui”, *PG* 9, 645C [trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB* 4, 1982, p. 35–66].

care un părinte le putea avea de la fiul său duhovnicesc, exigențe mai potrivite pentru un călugăr decât pentru laicii bogați: „De este cu putință, câți pași face călugărul, sau câte picături bea în chilia sa, trebuie cu îndrăzneală să le vestească bătrânilor, ca nu cumva să greșească întru dănsese”². Antonie căuta, se vede, nu doar mântuirea de iad, ci „o vindecare radicală de orice boală sufletească împreună cu plinătatea vieții sufletului în Dumnezeu”³. Nu mult mai târziu, Sfântul Vasile cel Mare scria despre iertarea păcatelor ca fiind înfăptuită de cineva cu dragoste adevărată⁴, iar în altă parte insista că prima datorie a unui întâi-stătător este să fie el însuși părintele duhovnicesc al monahilor lui⁵. Încă din această sumară descriere a ascensiunii tradiției părintelui duhovnicesc putem vedea o dezvoltare semnificativă în înțelegerea rolului său născută din exemplul legăturii părinților duhovnicești români cu ucenicii lor. Bogăția sufletească și însuflețirea date de un părinte duhovnicesc izvorăsc din făptura sa de părinte care iubește. Clement Alexandrinul îl descria ca pe un antrenor, accentuând rolul său de a-l convinge pe un om bogat să se supună altuia, o experiență, foarte probabil, inedită pentru cel bogat. Antonie vedea în părinte o persoană în fața căreia călugărul își deschide toată viața pentru a fi cercetat cu grijă, astfel încât fiecare aspect al vieții sale să devină parte a luptei pentru desăvârșire. Ambele aspecte ocupă un loc considerabil în tradiția vie a paternității duhovnicești dezvoltată și practică acum. Cu timpul însă viziunea Sfântului Vasile cel Mare a devenit determinantă. Numai cel a cărui judecată se întemeiază pe iubire poate ajuta la vindecarea de păcat. Părinții duhovnicești sunt oameni plini de iubire, iubiți de cei

² *Pateric*, Antonie 38, PG 65, 88B.

³ I. HAUSHERR, „Vocations chrétienne et vocation monastique selon les Pères”, *Études de spiritualité orientale* (OCA 183), 1969, p. 405, apud H. J. M. TURNER, *Saint Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden, 1990, p. 72.

⁴ *Regulile mari* 7 [trad. rom. prof. Iorgu Ivan, PSB 18, 1989, p. 231–232].

⁵ *Regulile mari* 43 [PSB 18, 1989, p. 287–288].

care vin la ei. Tot ceea ce învață poartă încărcătura dragostei. Caldă sau aspră, simplă sau profundă teologic, ea va transmite mereu dragostea părintelui pentru penitent⁶ și dorința sa ca acest copil duhovnicesc să se împărtășească mai deplin de iubirea lui Dumnezeu pe care el însuși a ajuns să o cunoască.

Părintele Ioanichie Bălan, autor al numeroase scrieri despre tradiția duhovnicească, vorbește despre importanța părintelui duhovnicesc în tradiția ortodoxă:

„Aceasta e calea tradițională de formare și creștere duhovnicească în Ortodoxie: întrebarea, sfătuirea, dialogul între duhovnic și ucenic, între bătrân și începător, între călugărul îmbunătățit și credincios. Mântuire prin întrebare, prin rugăciune și smerenie, nu prin poruncă și lege care se impun, care produc frică și alungă dragostea inimii, care forțează voința și libertatea omului”⁷.

În acest capitol vom schița rolul și lucrarea părintelui duhovnicesc în tradiția ortodoxă, după care vom analiza felul în care îi văd și se raportează la ei românii de astăzi. Pentru ca termenul „părinte duhovnicesc” să nu fie încărcat de o aură mistică inadecvată, trebuie să reamintim faptul că orice preot căruia i s-a încredințat răspunderea de a spovedi poate fi considerat părinte duhovnicesc⁸. Preotul paroh are această răspundere față de majoritatea enoriașilor săi. Însă nimeni nu este obligat să aibă ca duhovnic pe preotul paroh, această alegere fiind la latitudinea fiecărei persoane. În toate cazurile însă, părintele duhovnicesc e un preot,

⁶ Există aici o problemă de terminologie. Tradiția răsăriteană vorbește despre discipolul unui părinte duhovnicesc — „ucenic” în limba română. În creștinismul apusean „penitentul” este cel care se spovedește anonim unui preot. „Copil duhovnicesc” are o notă de infantilism. „Ucenic” este un termen mai clar care presupune maturitate.

⁷ Arhim. IOANICHIE BĂLAN, *Convorbiri duhovnicești* I, Roman, ed. II, 1993 (ed. I, 1984), p. 8.

⁸ În România, majoritatea preoților primește această permisiune. În Grecia însă mai puțin de jumătate din preoți pot spovedi.

călugăr sau de mir. Aceasta din motivul evident că preoții sunt în general mai preocupați de viața duhovnicească. Mai mult, duhovnicul este și cel care iartă păcatele și dă permisiunea pentru împărtășanie. Totuși în Ortodoxie există și tradiția părintelui sau a maicii duhovnicești fără hirotonire. Am găsit în România și câțiva oameni care se adresau pentru sfat duhovnicesc unor persoane care nu erau preoți. E o problemă dacă astfel de persoane pot da dezlegări de păcate. Sfântul Simeon Noul Teolog († 1022) considera că un călugăr nehirotonit putea fi părinte duhovnicesc și da dezlegare în situații în care un preot nu ar fi putut. Pentru aceasta e nevoie nu de harul hirotoniei, ci de „o unire spirituală personală neîncetată cu Duhul Sfânt manifestată în harisme vizibile care să valideze și să confirme calitatea de slujitor al lui Dumnezeu”⁹. Chiar și pe vremea sa această învățătură i-a creat mari probleme Sfântului Simeon, nefiind larg acceptată.

Deși nu poate fi absolută, o distincție dintre rolurile duhovnicului paroh sau monah este utilă. Academicianul român Virgil Cândea afirma limpede:

„Noi facem o distincție între parohul care trebuie să spovedească oamenii pentru a-i dezlega și a le da permisiunea să se împărtășească și *starețul* din tradiția slavă care este prin excelență un povătuitor duhovnicesc”¹⁰.

Duhovnicul în tradiția românească

Fără a dori să facem o delimitare prea apăsătoare între cele două aspecte ale slujirii părintelui duhovnicesc, această distincție trebuie avută mereu în minte. Când o persoană trece în viața sa duhovnicească de la căutarea iertării de

⁹ P. MCGUCKIN, *Symeon the New Theologian. Practical and Theological Chapters*, Kalamazoo, 1982, p. 19.

¹⁰ Problemele de terminologie pot crea confuzii. Cuvântul de origine slavă *stareț* desemnează în limba română conducătorul unei mănăstiri, rolul acestuia fiind de multe ori predominant administrativ. Părintele duhovnicesc e desemnat prin termenul *duhovnic*.

anumite păcate pentru a putea primi împărtășania la un angajament serios în viața ascetică, el sau ea își expune ființa interioară posibilității unei răniri, ca și speranței unei creșteri. E important ca duhovnicul ales de acea persoană să aibă compasiune pastorală și să fie o călăuză de mare încredere. Termen de origine slavă (în limba greacă, *pneumatikos*), *duhovnic* desemnează o persoană, pe de o parte, plină de Duhul Sfânt, iar, pe de alta, iubitoare și părintească. Întrucât duhovnicul este prezent în toate tradițiile ortodoxe, vom aborda această tradiție ortodoxă mai largă cu referiri speciale la scrierile unor autori români. Vom analiza și atitudinile curente pe care le au credincioșii români față de duhovnicii lor și relația lor cu ei. În final, vom discuta practica spovedaniei în măsura în care n-a fost abordată până acum.

Să vedem pentru început ce face de fapt un duhovnic. Nevoia unui părinte duhovnicesc nu se limitează doar la cei care au ales viața monahală. O mare parte din scrierile referitoare la duhovnicie se adresează, e adevărat, călugărilor care caută să ducă o viață de virtute și rugăciune mai intensă. Atât pentru formarea lui, cât și pentru ajutor, călugărul trebuie să-și găsească un duhovnic.

Dar și laicii preocupați serios de viața duhovnicească vor avea un duhovnic ale cărui responsabilități trec dincolo de spovedirea anuală de Paști. De obicei duhovnicul lor este preotul paroh, dar poate fi și un călugăr de la mănăstirea pe care o frecventează. Mitropolitul Antonie Plămădeală pune în evidență faptul că ortodoxia nu face o distincție fermă între un călugăr și un laic din punct de vedere duhovnicesc. „Ceea ce contează e gândul curat și inima bună, nu cum se ajunge la ele”¹¹.

Într-o parohie, preotul e părintele duhovnicesc al majorității credincioșilor. El spovedește, împărtășește, îndrumă, îndeamnă și sfătuiește prin predică și exemplul propriu. Într-un cuvânt către seminariști¹², părintele Cleopa le amin-

¹¹ † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Tradiție și libertate*, p. 77.

¹² *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 90 sq.

tea că preoții trebuie să săvârșească Sfintele Taine după rânduială și cu grijă și să propovăduiască Evanghelia cu gura, cu mâinile și prin viețile lor. Ca duhovnic, preotul trebuie să fie ca un medic care se luptă ca pacienții săi să nu moară; trebuie să se lupte din greu pentru orice suflet „care-i mai scump decât toată lumea”¹³. În această delicată misiune, el trebuie să adapteze canoanele fiecărui caz în parte, cu dreaptă socoteală, fără să-i împovăreze pe oameni, cerându-le însă eforturi serioase¹⁴.

Într-o mănăstire, orice preot care are binecuvântarea episcopului poate spovedi, însă de obicei există un preot călugăr pe post de duhovnic al tuturor monahilor din mănăstire. El e răspunzător pentru viața lor duhovnicească, dar mai ales a celor care vin la el și i se supun ca ucenici. El își asumă rolul pe care în mănăstirile apusene îl are supraveghetorul novicilor, învățându-l pe tânărul călugăr regulile vieții monahale și hotărând dacă și când anume un tânăr poate fi tuns în monahism. Într-o mănăstire ortodoxă rolul duhovnicului nu poate fi subestimat:

„Duhovnicul este sufletul, inima care dă viața unei mănăstiri. Autoritatea lui morală, experiența lui, blândețea și meșteșugul lui de a călăuzi suflete pentru viața veșnică sunt calități de necontestat. Duhovnicul, precum o spune însuși numele, este un om al duhului, care poartă în sine pe Duhul Sfânt și cu ajutorul lui se luptă cu duhurile răutății pentru salvarea și mântuirea fiilor săi sufletești. Sub epitrahilul¹⁵ lui se formează noii călugări, se cresc suflete curate pentru Dumnezeu, se dezleagă păcatele, se călăuzesc cei ce iau crucea lui Hristos. În chilia duhovnicului, ca într-o cămară a Duhului, se dau sfaturi de taină, se îndreptează pașii oamenilor pe calea mântuirii, se deschid inimile împovărate, se tămăduiesc răni ascunse, se mângâie su-

¹³ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ Epitrahilul este veșmântul purtat de preot după gât și așezat peste capul celui care se spovedește.

fletele tulburate și se dezleagă marile întrebări ale vieții. La orice oră din zi sau din noapte duhovnicul stă de veghe, se roagă pentru fiii săi sufletești, își deschide ușa pentru fiecare; împacă, liniștește, dezleagă, binecuvântează, se jertfește și își pune sufletul său garanție pentru fiii săi duhovnicești”¹⁶.

Răspunderea unui duhovnic nu este ușoară. Într-un anume fel el are în mâinile sale sarcina de a asigura mântuirea ucenicilor săi. Trebuie să fie mereu gata să dea sfat. Ucenicul trebuie să-i mărturisească tot ce face, tot ce gândește, astfel încât duhovnicul să poată aprecia dacă acesta înaintează pe calea duhovnicească. Una din răspunderile sale este de a estima dacă ucenicul poate primi împărtășania și a-i da binecuvântarea pentru aceasta. Importanța acestui fapt își are rădăcinile în cuvintele Apostolului Pavel împotriva celor care primesc Împărtășania cu nevrednicie și astfel își atrag judecata lui Dumnezeu. Părintele Cleopa ne spunea: „Tot trupul meu îl voi da să ardă, mai înainte de a da Trupul cel Preasfânt și Preacurat celui nevrednic. Tot sângele meu îl voi vărsa mai înainte de a da Sângele, atât de înfricoșat și preasfânt, la cel care nu-i vrednic”¹⁷.

El trebuie să se și roage pentru cei aflați în grija sa. Rugăciunea este luată foarte în serios de ortodocși, ei fiind convinși de eficacitatea ei mult mai mult decât creștinii din Apus. Călugărul vrea să creadă că părintele duhovnicesc își asumă întreaga răspundere pentru el, îl apără prin rugăciunile sale și-i câștigă haruri pe care nu le dobândește prin propria sa rugăciune. Fără îndoială, cineva care acceptă o asemenea răspundere pentru binele unui semen trebuie să fie un om cu totul deosebit. Cum anume poate fi recunoscut un bun duhovnic?

În mod normal, așa cum am văzut, orice preot poate fi duhovnic prin hirotonire, hirotesire și acordarea unei parohii. De la cei din mănăstiri, considerați a fi mari duhovnici, se cere însă mai mult. *Harul* lor nu poate veni decât ca

¹⁶ *Convorbiri duhovnicești* I, p. 13.

¹⁷ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 2, Roman, 1995, p. 23.

un *dar de la Dumnezeu*. Nu poate fi învățat sau dobândit prin studiu. E vorba de harul discernământului care permite unei persoane să aibă o înțelegere profundă și să judece drept. În *Convorbirile Sfântului Ioan Cassian*, avva Moise, după o lungă discuție cu alți părinți despre care ar fi cea mai importantă virtute, concluzionează: „E limpede că nu poate exista în mod desăvârșit nici o virtute fără harul dreptei judecăți”¹⁸.

De la duhovnic se așteaptă să cunoască bine oamenii, să fie bun psiholog și să aibă o experiență duhovnicească bogată. Aceste calități pot fi dobândite doar prin experiență. Trebuie să aibă o cunoaștere profundă și extinsă a Tradiției Bisericii, adică a învățăturilor Sfinților Părinți. În practică acestea se scot din *Filocalie*. Oamenii îi prețuiesc pe duhovnici atât pentru învățătura lor, cât și pentru sfințenia vieții lor. Astfel, părintele Cleopa e lăudat ca un mare teolog autodidact, care și-a dobândit înțelepciunea citind cărțile în munți ca cioban al oilor mănăstirii sau în timpul cât s-a ascuns de persecuția comunistă. Părintele Teofil, în schimb, este recunoscut ca un om de cultură cu formație teologică completă.

În mod normal (dar nu întotdeauna) părintele duhovnicesc are reputație de ascet. Se roagă mai multe ore din noapte, postește cu strictețe și, așa cum le cere ucenicilor săi să acorde atenție la orice imaginație și gând, tot așa își păzește mintea departe de tot ce este păcat sau doar împrăștiere. Practică asceza nu pentru a deveni un mare duhovnic, ci pentru propria mântuire. Fiind părinte duhovnicesc, el are și răspunderea de a se ruga și a posti mai mult decât ceilalți.

Pe lângă aceste calități intelectuale și de comportament general umane, este nevoie și de harul deosebit de a vedea dincolo de suprafața aparentă a vieții unui ucenic. Trebuie să poată vedea ce anume se întâmplă cu adevărat în sufletul celuilalt. Părintele Teofil insistă asupra acestui lucru:

¹⁸ IOAN CASSIAN, *Convorbiri duhovnicești* 2, 4 [trad. rom. prof. D. Popescu, PSB 57, 1990, p. 330].

„Pentru ca cineva să fie un bun duhovnic, trebuie mai întâi să aibă har de la Dumnezeu și să vadă prin Duhul Sfânt pentru a cunoaște limpede situația celor care vin la el pentru îndrumare. Nu e de ajuns să spovedești. Trebuie să intuiești ce anume se întâmplă în sufletul omului. Acest fapt se întâlnește rar”¹⁹.

Harul de a vedea „ce anume se întâmplă” înseamnă cunoașterea a ceea ce are loc în viața unei persoane, chiar dacă duhovnicului nu i s-a spus nimic — la fel cum în *Ioan 4*, Iisus știa deja despre viața samarinencei. Fapt și mai important, el trebuie să fie în stare să înțeleagă lucrarea diavolului și să dea sfatul potrivit pentru a-l ține la distanță.

Pe lângă harul discernământului, mulți părinți duhovnicești au reputația de a spune exact cuvintele lui Dumnezeu care se potrivesc unei persoane anume. Unii cred că ei primesc aceste cuvinte în mod conștient. Alții (ca Sfântul Serafim din Sarov) cred pur și simplu că vorbele pe care le rostesc sunt cele pe care Dumnezeu dorește ca acea persoană să le audă.

Duhovnicul trebuie să fie blând și smerit, pentru că fără aceste virtuți nu se poate ajunge la sfințenie. Trebuie să fie blând cu cei ce vin la el, să nu-și piardă cumpătul și să nu-i trateze cu severitate. Aceasta nu înseamnă că sfaturile date de el nu vor fi exigente. Le va cere mult pentru că în joc este mântuirea lor. Dar o va face cu acel dar specific al blândeții care îl face să fie numit părinte. Iată cum descrie părintele Paisie Olaru un bun duhovnic:

„Să fie mai întâi om de rugăciune, să iubească biserica și pe toți oamenii, să fie smerit și blând cu cei smeriți care se căiesc de păcatele lor și aspru cu cei leneși, care nu merg la biserică și nu părăsesc păcatele; să nu fie iubitor de bani și de lucruri pământești, nici să fie iubitor de laudă și cinste. Iar cununa tuturor, să fie gata la nevoie a-și pune și viața și sufletul pentru Biserica lui Hristos și pentru fiii săi sufletești”²⁰.

¹⁹ Intervievat la Sâmbăta de Sus.

²⁰ IOANICHIE BĂLAN, *Părintele Paisie Duhovnicul*, Iași, 1993, p. 52 sq.

În cuvintele părintelui Paisie, un călugăr simplu dar cu viață sfântă de la Sihla, se oglindește învățătura marelui Paisie Velickovski care scria:

„Este greu să conduci pe cineva pe un drum pe care tu însuți nu-l cunoști. Numai cel care s-a luptat îndelung cu patimile și, cu ajutorul lui Hristos, a biruit poftele trupești, mânia, mândria și iubirea de arginți, cel care și-a vindecat sufletul prin smerenie și rugăciune, care a urmat cu dragoste pe Mântuitorul în toate — numai acela poate să-i arate unui ucenic toate poruncile și virtuțile lui Hristos, fără să-l amăgească. Dar unde găsești așa o călăuză? Nu mai sunt mulți, mai cu seamă în vremea noastră. Nu ne rămâne decât o singură cale: să citim zi și noapte Sfintele Scripturi și scrierile Sfinților Părinți, cerând sfat fraților de un gând și părinților mai bătrâni, să învățăm cum să păzim poruncile lui Dumnezeu și să imităm pe nevoitorii din vechime”²¹.

O comparație preferată este cea dintre duhovnic și doctor și nu, cum ne-am așteptat, între duhovnic și judecător sau învățător. Fratele Gheorghe de la Sihăstria ne-a explicat această comparație astfel:

„Doctorul e un expert în boală și operează în consecință. Duhovnicul e un expert în păcat. Păcatul îl gândește, vorbește despre el. Și nu mai poți scăpa de el. Devine o parte din viața ta. Cu cât mai adânc e păcatul, cu atât mai iscusit trebuie să fie duhovnicul și cu cât vine mai multă lume la el, cu atât el este mai iscusit”²².

În cartea sa despre penitență, R. J. Baringer face o comparație similară atunci când scrie: „Scopul clar al limbajului penitențial e acela de a vindeca rănilor păcatului care afectează nu doar pe creștin, ci întreaga comunitate”²³. Sfântul

²¹ După SERGII CHETVERIKOV, *Starets Paisii Velichkovskii: His Life, Teachings, and Influence on Orthodox Monasticism*, Belmont, MA, 1980 p. 82–84.

²² Intervievat în 1996.

²³ „Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople” (Ph. D. thesis), Oxford, 1979, p. 32 sq.

Simeon Noul Teolog, el însuși un duhovnic exigent, era foarte sensibil la nevoia de a câștiga încrederea penitentului înainte de a-i prescrie un leac „aspru”²⁴. Cooperarea penitentului nu poate fi subliniată îndeajuns. Chiar și cel mai priceput medic nu poate face nimic dacă pacientul său nu-și ia medicamentele. Tot așa, chiar și cel mai bun duhovnic nu poate face nimic dacă penitentul nu îi ascultă sfaturile. E vital ca în ambele situații între cei doi să existe încredere; iar în cazul duhovnicului încrederea trebuie să izvorască din iubire. Nevoia de a coopera nu este pur și simplu una *pragmatică*. Pacientul nu se va însănătoși dacă nu-și ia medicamentele. În cazul penitentului trebuie vindată de efectele păcatului voința sa. *Voința* sa de a-și supune *voința* altuia, de a-și tăia voia va îngădui harului lui Dumnezeu să lucreze în cutele cele mai adânci ale voinței lui. Într-un mod paradoxal, cu cât penitentul se supune mai mult duhovnicului său, făcând ceea ce acesta îi cere cu încredere și dragoste, cu atât mai mult el va face cu putință procesul îndumnezeirii, dorința sa cea mai adâncă.

Putem deci vedea că, deși e dependent de aptitudini și talente omenești, harul duhovnicului e perceput mereu ca fiind un dar al Duhului Sfânt; mulți oameni ar merge mai departe spunând că e vorba de însăși prezența Duhului Sfânt. Sfântul Simeon Noul Teolog a susținut cu tărie acest aspect ridicând controverse:

„Așa cum copiii după trup nu se nasc fără tată și nu se pot naște fără cel care-i însămânțează, la fel e cu neputință ca aceia care nu au pe Duhul Sfânt să se nască de sus... Și așa cum tatăl pământesc aduce pe lume fii pământești, tot așa și omul duhovnicesc îi va face duhovnicești pe cei ce vor să se facă fiii lui”²⁵.

Duhovnicul nu este deci doar un tehnician priceput. Om al rugăciunii cu îndelungată experiență a vieții duhovnicești, el trebuie să fie totodată și un păstor plin de zel, veghe și

²⁴ În *Traitées Théologiques et Éthiques*, ed. J. Darrouzès, vol. II, SC 129, Paris, 1967, p. 276–311. Apud TURNER, p. 102.

²⁵ *Epistola* 4, 121–126.

mai ales dragoste. Această dragoste îndelung-răbdătoare îl va face să aștepte cu răbdare atunci când fiul său duhovnicesc rătăcește și, asemenea tatălui fiului risipitor, își va primi mereu cu căldură pruncul rătăcitor²⁶. Nu atât sfatul duhovnicului, cât rugăciunea neîncetată și veghea lui asupra ucenicului îl vor face pe acesta să se dăruiască lui Dumnezeu cu adevărat.

Nu numai duhovnicul poartă această răspundere. Ucenicul însuși trebuie să accepte chemarea lui Dumnezeu la mântuire. În primul rând, el trebuie să-și aleagă propriul său duhovnic, care să-l îndrume bine, dar într-un mod compatibil cu caracterul său. Fratele Florin se înscrie pe linia tradiției atunci când spune:

„În Biserica Ortodoxă e mai bine să-ți alegi tu însuși părintele duhovnicesc întrucât firile sunt diferite. Dacă ești foarte sensibil și găsești un duhovnic care este aspru și neclintit, acesta va încerca să te schimbe ca să fii ca el, ceea ce nu e bine”²⁷.

Întrucât încrederea este un factor decisiv în această relație, așa cum am văzut, ea trebuie să motiveze alegerea. Cel care îl caută cu seriozitate pe Dumnezeu trebuie să aibă încredere că El îl va îndrepta spre duhovnicul potrivit. Atunci el va fi încredințat că duhovnicul îi spune cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu. El trebuie să vadă în duhovnic pe Hristos. El va putea urma sfatul Sfântului Simeon Noul Teolog: „Cel ce a cercat folosul duhovnicesc și a dobândit credință nemincinoasă, luând pe Dumnezeu ca martor al adevărului, și-a zis: «Mi-am pus în minte gândul să nu cer părintelui meu nici să mănânc, nici să beau, sau să mă împărtășesc de ceva fără el, până ce nu-i va da de știre Dumnezeu și îmi va porunci mie. Și făcând așa, niciodată, zice, n-am fost împiedicat de la scopul meu.»”²⁸. Această încredere se întemeiază nu doar pe apropierea de duhovnic, ci și pe

²⁶ Cf. TURNER, p. 104.

²⁷ Interviu la mănăstirea Sihăstria, 1996.

²⁸ 225 de capete teologice și practice I, 27 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, FR VI, 1977, p. 24].

convingerea că Dumnezeu l-a adus pe ucenic la el și că Dumnezeu îi va îndruma faptele și vorbele acestuia.

„Când îți alegi duhovnicul, trebuie să lași să lucreze în tine pe Duhul Sfânt. Ține puțin și de gust. Comunicarea cu duhovnicul face cu puțință comunicarea pe verticală. De obicei, un eveniment din viață te împinge spre prima spovedanie. Acesta este momentul când găsești ocrotirea unui preot. Ți se dă un duhovnic”²⁹.

După încredere urmează ascultarea, care trebuie să fie totală, neșovăitoare și imediată. Doar prin ascultare pot fi zdrobite mândria și încrederea prea mare în sine. Tânărul ucenic trebuie să fie deschis, gata să împărtășească duhovnicului său tot ce gândește, neascunzând ceva cu intenție. E un lucru greu pentru oricine, însă ucenicul va fi încurajat mult dacă îl va putea vedea pe părintele său duhovnicesc ca icoană a lui Hristos, căci „icoanele nu sunt simple ajutoare vizual, ci mijloace efective prin care un credincios e adus în prezența și comuniunea realităților cerești”³⁰.

În același timp însă, deși își încredințează mântuirea sa părintelui său duhovnicesc, ucenicul trebuie să fie și răspunzător pentru el însuși. Trebuie să fie hotărât să se ostenească, să se roage, să postească, să privegheze și să facă tot ce-i spune să facă duhovnicul, pentru ca sufletul său să se mântuiască. Mai presus de toate, el trebuie să fie motivat de dorința după Dumnezeu. Un duhovnic nu poate nădăjdui să izbândească în efortul său de îndrumare a comportamentului și caracterului ucenicului, dacă acesta n-a început să dorească cu putere sfințenia.

În măsura în care are grijă de ucenici, duhovnicul monah are o răspundere și față de Biserică în sens larg. Pentru Biserică mănăstirile sunt locurile unde Tradiția este cel mai bine păstrată și unde rugăciunea pentru Biserică e cea mai arzătoare. Duhovnicul trebuie să facă astfel încât această stare să se mențină prin strădaniile tuturor monahilor.

²⁹ Dr. Alexandru Popescu, Oxford, 1997.

³⁰ TURNER, p. 191.

Duhovnicul este astfel o importantă legătură cu Sfinții Părinți. El rostește cuvintele lor nu numai pentru că le-a citit operele, ci pentru că duce același mod de viață cu ei. Prin duhovnic, ucenicul și Biserica în general sunt puse în legătură directă cu începuturile creștinismului, cu perioada cea mai apropiată de Hristos și pentru că Duhul Sfânt era atunci deosebit de activ în formularea învățăturilor și spiritualității care au devenit normative pentru toate timpurile.

Sfințenia vieții

Nu este suficient însă ca el să fie un bun cunoscător al Sfinților Părinți. În acord cu ceea ce învățau Platon, Părinții Capadocieni și Părinții răsăriteni ai Bisericii, credinciosul ortodox de astăzi crede că nu poți învăța adevărul dacă nu ești sfânt. Sfințenia este o calitate esențială fără de care orice învățătură ar fi zadarnică. Sfințenia este, pe de altă parte, un dar al lui Dumnezeu. Este darul prezenței lui Dumnezeu care transformă și într-un anumit fel îl „îndumnezeiește” pe om. „Asemănarea omului cu Dumnezeu, în care constă sfințenia, este tocmai această înaintare continuă a omului în Dumnezeu, această interferență tot mai intensă a conștiinței omului și a conștiinței-lumină a lui Dumnezeu, această luminare mereu mai luminoasă a conștiinței umane de către lumina infinită a cunoștinței lui Dumnezeu”³¹. Sfințenia se dă numai acolo unde se lucrează pentru ea, iar „supunerea continuă” se referă tocmai la răspunsul activ neîncetat pe care duhovnicul îl dă lui Dumnezeu. Sfințenia cere conlucrarea dintre Dumnezeu și om.

Un exemplu despre cât de serios este preocupat de sfințenie un duhovnic îl dă părintele Paisie Olaru. Într-un mod fermecător, el acceptă și pune pe seama duhovnicului responsabilitatea pentru lipsa tot mai mare de credință a lumii de astăzi. Când a fost întrebat despre cauza slăbirii vieții duhovnicești a oamenilor, el a răspuns: „Cea mai

³¹ D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Sibiu, ed. II, 2003 (ed. I, 1995), p. 82–83.

mare vină o poartă păstorii de suflete. Dacă am fi noi mai buni, s-ar schimba și creștinii”³².

Duhovnicul își asumă o răspundere înfricoșătoare nu numai de a da sfatul cel bun, ci și de a fi cel prin care vine lumii vindecarea. Părintele Stăniloae scrie:

„În persoana sfântului, prin disponibilitatea sa în relații, prin extrema sa atenție față de celălalt, prin promptitudinea cu care se dăruie lui Hristos, umanitatea este tămăduită și înnoită. Cum se manifestă în mod concret această umanitate înnoită? Sfântul lasă să se întrevadă față de fiecare ființă umană un comportament plin de delicatețe, de transparență, de puritate în gânduri și în sentimente. Delicatețea sa se răsfrânge chiar și asupra animalelor și a lucrurilor...”³³.

Ajungem astfel la întrebarea de ce avem nevoie de duhovnic. De la Renaștere încoace oamenii s-au considerat drept proprii lor stăpâni și călăuze și s-au obișnuit să caute învățătura potrivită și îndrumare adecvată de oriunde li se părea că ar putea-o găsi. Tradiția reformată a creștinismului învață că fiecare credincios trebuie să răspundă direct lui Dumnezeu fără un intermediar uman și că în cele spirituale trebuie să ni se îngăduie o relație nemijlocită cu Hristos. Pe de altă parte, experiența dură arată că oamenii sunt adeseori amăgiți ei înșiși, că nu sunt călăuzele lor cele mai bune, mai ales în viața creștină, unde standardele sunt extrem de diferite față de cele ale lumii înconjurătoare și unde răul poate înșela foarte ușor. Sfântul Ioan Scărarul a fost unul dintre cei dintâi care a spus ceea ce s-a repetat constant de-a lungul secolelor: „Precum cel ce nu are povățuitor, ușor se rătăcește pe drum, chiar de ar fi foarte chibzuit, așa și cel ce-și face drumul călugăriei în chip liber, ușor se pierde, chiar dacă ar cunoaște toată înțelepciunea lumii”³⁴.

Chiar și așa, nevoia unui părinte duhovnicesc nu e impusă pur și simplu. Cel care intră în monahism își caută un

³² Părintele Paisie Duhovnicul, p. 26.

³³ Rugăciunea lui Iisus, p. 53.

³⁴ Scara raiului 26/III/44 [FR IX, 1980, p. 375].

duhovnic din proprie inițiativă, iar motivul intrării în monahism și al alegerii unei anume mănăstiri e foarte probabil atracția pe care o simte față un anumit duhovnic. Unii văd în aceasta căutarea mântuirii, convingerea că mântuirea nu poate fi asigurată fără călăuzirea și rugăciunile părintelui duhovnicesc. Alții caută pur și simplu pacea inimii. Despre călugări s-a crezut întotdeauna că înțeleg calea rugăciunii și mișcările ascunse ale inimii. De aceea oamenii și-au deschis întotdeauna în fața lor mințile și gândurile, în nădejdea că vor găsi pacea.

La aceasta se adaugă adevărul simplu că toți oamenii sunt păcătoși. Părintele Cleopa nu obosea niciodată să vorbească de nevoia de a primi iertare. El îi citează drept exemplu pe monahii mănăstirii lui, dintre care unii veneau să i se spovedească de două sau de trei ori pe săptămână. Nu e suficient însă să „mergi să te spovedești”, deși ascultarea spovedaniei și rostirea dezlegării țin de responsabilitatea duhovnicului. Părintele Stăniloae analizează acest aspect sensibil remarcând că iertarea este esențială nu numai pentru că trebuie să iertăm ca să fim iertați, după cuvintele rugăciunii domnești, dar și din cauză că alți oameni au nevoie de iertarea noastră iar noi avem nevoie de a lor, pentru ca iertarea să fie cu adevărat împlinită: „Biserica se curăță neîncetat în această rugăciune a tuturor pentru toți, în această pocăință pe care toți o fac mereu pentru toți”³⁵. Un bun duhovnic ajută o persoană să vadă toate implicațiile păcatului pe care l-a comis și o încurajează să facă toți pașii necesari pentru a-l smulge din rădăcini împreună cu toate urmările lui.

Răspunderea duhovnicului nu se încheie odată cu moartea. Părintele Cleopa rămâne în spațiul tradiției atunci când îi spune penitentului: „... trebuie să-i spun [preotului] toate păcatele mele. Altfel crezi că în ziua judecății preotul poate să-ți ajute ceva, dacă n-ai spus drept? (...) Ce nu i-am spus nu-i dezlegat nici pe pământ, nici în cer”³⁶. Oamenii îi iu-

³⁵ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 103.

³⁶ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 2, p. 8.

besc pe duhovnici atât de mult în parte tocmai pentru că sunt gata să ia asupra lor înfricoșătoarea răspundere pentru păcatele altora la ziua judecății.

Un alt aspect al lucrării duhovnicului e călăuzirea rugăciunii ucenicului. În tradiția isihastă aceasta se centra pe rugăciunea lui Iisus. Deși rugăciunea lui Iisus este în sine foarte simplă, ea țintește spre rugăciunea inimii, adică unirea minții cu inima care conduce în final la vederea luminii dumnezeiești³⁷. În explicarea lui Macarie, „inima stăpânește și domnește peste tot trupul. Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădularele și [peste toate] cugetele. Pentru că acolo [în inimă] este mintea și toate cugetele sufletului și încrederea lui. De aceea străbate harul prin toate mădularele trupului”³⁸. Când cineva prețuiește importanța rugăciunii inimii, îi va fi mai ușor să înțeleagă de ce anumite părți ale tradiției insistă asupra faptului că practicarea rugăciunii lui Iisus fără îndrumare competentă e primejdioasă.

Duhovnici din România astăzi

Am văzut cât de mare e rolul duhovnicului în tradiția Bisericii. Vom privi acum modul în care românii se luptă, după cincizeci de ani de propagandă comunistă, să aplice această tradiție într-o lume total diferită. Părintele Ilie Moldovan, profesor de morală la Sibiu, el însuși preot de parohie timp de mai mulți ani, vede lucrarea duhovnicului ca un dar deosebit pe care i l-a dat Dumnezeu. „Duhovnicul are vocația acestei lucrări”, spunea el. „Vocația e verificată prin faptul că nu poți să faci altceva!”³⁹.

Făcând această afirmație, părintele Ilie a ridicat un număr de întrebări la care va trebui să ne referim mai îndeaproape. Am văzut deja că termenul „duhovnic” acoperă cel

³⁷ Cf. articolul „Hesychasm” în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997 p. 763–764.

³⁸ MACARIE, *Omilia* 15, 20; PG 34, 590A [trad. rom. pr. prof. C. Cornițescu, PSB 34, 1992, p. 159].

³⁹ Interviu, 1997.

puțin două roluri diferite. Pentru unii duhovnicul e călugărul sfânt ascuns undeva în munți. Pentru alții e preotul de parohie la care merg să se spovedească. Duhovnicii sunt, firește, bărbați nu foarte diferiți de ceilalți oameni, nici de ceilalți preoți. Fiecare are firea și talanții proprii pe care Dumnezeu i-a ales ca să zidească prin ele poporul credincios:

„Duhovnicii nu sunt toți la fel. Părintele Arsenie Boca de la Sâmbăta, apoi de la Prislop, a fost un bun teolog. Părintele Ioan Iovan de la Recea e diferit de părintele Cleopa. Duhovnicul trebuie să fie un organ al Duhului Sfânt. Trebuie să vorbească de la Dumnezeu și să fie învățat de Dumnezeu. Darul lui cel mai mare e citirea profetică a sufletului”⁴⁰.

Multe interviuri pe care se bazează această secțiune au fost făcute în timpul Postului Mare dinainte de Paști. Cei cu care am vorbit postiseră foarte serios și doreau acum să se pregătească pentru primirea Sfintei Împărtășanii de Paști. În Biserica Ortodoxă Română împărtășirea este un eveniment rar pentru cei mai mulți credincioși, fiind primită o dată sau de câteva ori pe an. Aceasta nu înseamnă (cum cred uneori occidentalii) o lipsă de evlavie. Nici nu înseamnă un fel de jansenism care-i ține pe oameni departe de Dumnezeu. Înseamnă că oamenii iau cu o seriozitate impresionantă pregătirea pentru Sfânta Împărtășanie, iar nevoia de a fi cu adevărat curățiți pentru a primi Trupul și Sângele Domnului e extraordinar de clară în mintea lor. Pentru astfel de oameni, apropierea de duhovnicul lor, fie el preotul de parohie, fie un călugăr dintr-o mănăstire din apropiere, urmărește un dublu scop: mai întâi, dobândirea iertării păcatelor lor, iar apoi câștigarea permisiunii de a primi Sfânta Împărtășanie. Întrebați ce anume îi face să meargă la spovedanie, cei mai mulți au răspuns simplu: „Ca să primesc iertarea păcatelor.” Alții au adăugat câte o expresie de genul: „Ca să mă eliberez cu totul de păcat.”

⁴⁰ Interviu cu pr. Ilie Moldovan, 1997.

Atât clericii, cât și credincioșii mai evlavioși cred că iertarea nu trebuie dată cu mare ușurință. Preasfințitul Laurențiu Streza ne-a explicat:

„Duhovnicul trebuie să aibă frică de Dumnezeu și dragoste pentru păcătos. Dacă ți-e frică de Dumnezeu și ți-e milă de omul care suferă, nu-l lași să plece prea ușor zicându-i: «Du-te, vei fi iertat!», căci iertarea lui Dumnezeu vine prin tratamentul administrat de preot. Preotul trebuie să-l ajute pe om și să-i spună ce să facă. Dacă are frică de Dumnezeu îl va învăța pe penitent ca și cum ar fi el însuși. Îi va spune: «Acesta e tratamentul de care ai nevoie. Trebuie să iei medicamentele acestea. Trebuie să te rogi, să faci milostenie, să-i ajuți pe cei săraci...» Dacă-l iubește pe păcătos, îl va vedea și sprijini permanent. Toți cei din familia mea merg la același duhovnic. E foarte bun și cald și ne iubește pe toți. Dar spune cu hotărâre NU atunci când cerem ceva de care n-avem nevoie; și se ține de acest NU. Dacă n-ar spune NU, ci «Dumnezeu te va ierta!», Dumnezeu nu-l va ierta nici pe penitent, nici pe duhovnic.”

Prin aceasta episcopul Laurențiu ridică trei probleme asupra cărora trebuie să ne aplecăm mai îndeaproape: răspunderea duhovnicului, tratamentul adecvat pentru păcat și atitudinea duhovnicului față de cei care se spovedesc la el.

Un preot din Moldova⁴¹ remarca faptul că în tradiția lor preotul care dă prea ușor Sfânta Împărtășanie celor nevrednici face de fapt ca păcatele lor să vină asupra lui și fie va suferi pedeapsa iadului, fie, pe patul morții, va avea o moarte grea, cu multă suferință. Este limpede că preotul are aici o îndoită răspundere: mai întâi aceea de a păzi sfântenia lui Dumnezeu și a nu îngădui ca cinstitul Trup și Sânge al lui Hristos să fie întinate sau necinstite; și în egală măsură aceea de a purta de grijă ca penitenții să nu ia Sfânta Împărtășanie cu nevrednicie chemând astfel asupra lor judecata lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 11, 27 sq). Credin-

⁴¹ Pr. Dan Sandu, intervievat în 1997.

cioșii se bizuie pe preot ca să-i ferească de un păcat atât de grav.

Tratamentul păcatului ține firește de viața ascetică și va fi aprofundat când vom ajunge la capitolul corespunzător. Chiar dacă iau păcatul cu mare seriozitate, duhovnicii buni sunt blânzi și iubitori cu ucenicii lor, așa cum spunea episcopul Laurențiu. Toți cei intervievați au vorbit cu mare recunoștință despre afecțiunea și sprijinul pe care l-au primit de la duhovnicul lor, dar au adăugat că doreau ca el să fie și exigent cu ei.

Unul dintre aspectele mișcătoare pe care le-am întâlnit făcând această cercetare a fost să descopăr relația de iubire care există între penitenți și duhovnici. Descrierile oamenilor despre felul cum ar trebui să fie un duhovnic dădeau mărturie toate despre dragostea pe care o găsiseră la acesta ei înșiși. Prima calitate pe care o evidențiau era ca părintele să încurajeze prin însăși ființa sa deschiderea. O tânără creștină spunea:

„Vreau să găsesc în duhovnic un părinte cu care să vorbesc deschis. Odată făcut primul pas, restul vine de la Dumnezeu. Duhovnicul meu se pune în situația mea și mă sfătuiește întotdeauna cu înțelepciune”⁴³.

Un tânăr spunea cam același lucru cu adaosul important că în duhovnicul lui el vrea să simtă chipul lui Hristos:

„Vreau ca duhovnicul meu să mă primească oricând. Nu-mi place sentimentul de frică. Pentru că mă iubește el este chipul lui Hristos Care n-ar refuza pe nimeni”⁴⁴.

Pe lângă acest simț al acceptării există și conștiința că părintele a asumat o răspundere pentru copiii săi duhovnicești și se roagă pentru ei.

⁴³ Anișoara Carol, interviu în 1997.

⁴⁴ Cristian Pavel, interviu în 1997.

„Un duhovnic trebuie să fie cald și iubitor. Poartă de grijă de tine și se roagă pentru tine. Poți simți aceasta. Ca să te spovedești trebuie să fii în legătură cu o persoană”⁴⁵.

Un student teolog din Sibiu confirmă această așteptare spunând:

„Trebuie să existe o legătură strânsă între duhovnic și ucenic. E important ca el să te înțeleagă. Nu este o relație de tipul profesor–elev. E mai mult un prieten. Dacă legătura se bazează pe prietenie, poți să-i mărturisești tot ce ai pe suflet. Cel mai important dar e acela că el ne poate elibera de păcate. Are o soluție pentru fiecare din problemele noastre”⁴⁶.

Același student adăuga:

„Ca model pentru duhovnic poate fi luat Hristos de vreme ce El Însuși a fost judecător, învățător și doctor.”

Laura Marușter a dat o mărturie mișcătoare despre ce fel de duhovnic e un călugăr punctând prin contrast caracteristicile altor duhovnici pe care-i considera neatractivi:

„Părintele Teofil are o bucurie, e plin de viață, de bucuria lui Dumnezeu. Alții sunt foarte întunecați. El are o simplitate atractivă. E un om normal. Are legături directe cu oamenii. Are un fel de a fi propriu țăranului transilvănean. Mi-ar plăcea să-mi fie duhovnic, numai că este prea departe... Unii preoți și călugări sunt rigizi. Poate că nu e un lucru rău, dar mă înfricoșează”⁴⁷.

Căldura și deschiderea duhovnicului sunt mai mult decât trăsături omenești. Sunt privite ca un dar de la Dumnezeu și fac parte din harul adevăratei duhovnicii și ca atare trebuie înțelese în termeni de teologie. Părintele Marius le descria în termeni de smerenie:

⁴⁵ Constantin Făgețan, intervievat în 1997.

⁴⁶ Lucian Colda, intervievat în 1997.

⁴⁷ Laura Marușter din Timișoara, intervievată în 1997.

„Ceea ce caut eu la duhovnic e smerenia. Duhovnicul meu nu este un mare intelectual dar nici nu are nevoie de așa ceva ca să mă salveze din diferite situații. Simt puterea Duhului Sfânt lucrând în el. N-aș putea face o distincție între un povătuitor duhovnicesc și duhovnic, întrucât nu se poate spune că Duhul Sfânt nu lucrează în afara Tainei”⁴⁸.

Acest comentariu ne reamintește faptul că mare parte din contactul duhovnicului cu ucenicul are loc la spovedanie. Aici deci el trebuie să se dovedească vrednic de încredere:

„Duhovnicii trebuie să convingă penitentul mai întâi că vor păstra secretul spovedaniei. În acest fel trebuie să câștige ei încrederea acelei persoane. Discreția câștigă încrederea”⁴⁹.

Mitropolitul Nicolae Corneanu are o concepție extrem de exigentă despre ce anume se așteaptă oamenii să găsească la duhovnicul lor:

„Prima așteptare a credinciosului de la duhovnic e exemplul propriei sale vieți. El trebuie să ofere oamenilor modelul vieții lui Hristos în sine însuși. Credincioșii trebuie să vadă în duhovnic pe cineva care respectă cu strictețe învățătura Mântuitorului Iisus Hristos. Al doilea lucru pe care-l așteaptă de la el este sfatul său. Trebuie să știe cum să dea sfat pentru tot ceea ce ține de viața zilnică a credincioșilor. Trebuie să-l sfătuiască pe om cum să se elibereze de un păcat căruia îi slujește din pricina slăbiciunii trupului, dar și să dea sfat pentru toate aspectele vieții de zi cu zi, îndeosebi cu privire la împrejurările care creează posibilitatea săvârșirii anumitor păcate”⁵⁰.

Din acest răspuns ne dăm seama că duhovnicul lucrează pe două planuri. Unul este pur dumnezeiesc. El trebuie să-L

⁴⁸ Pr. Marius, capelan universitar la Timișoara, intervievat în 1997.

⁴⁹ Pr. Mihai Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

⁵⁰ Intervievat în 1997.

arate pe Hristos lumii nu numai prin încercarea de a-și conforma comportamentul celui al lui Hristos, ci făcându-I loc lui Hristos să locuiască în el. În ultimă instanță, acest lucru e o lucrare a harului și el face ca marii duhovnici să fie atât de atractivi pentru credincioși. În ei credincioșii Îl găsesc pe Hristos. Prin ei aceștia simt că sunt în atingere cu Dumnezeu. Indiferent de ce ar spune părintele, ei se simt încurajați, încălziți, inspirați de acest contact mijlocit cu Hristos Care trăiește mai vizibil în cei aleși. În același timp e mare nevoie de sfat pentru viața de zi cu zi și dacă uneori acesta poate veni din simpla sfințenie a părintelui, în cea mai mare parte el trebuie să vină din experiența lui concretă de viață, de luptă cu păcatul, de cunoaștere a scrierilor marilor părinți ai tradiției ortodoxe. Deci cum se pregătesc preoții pentru lucrarea lor de duhovnici?

Întrucât faptul de a fi un bun duhovnic e un dar de la Dumnezeu, nimeni nu-l poate dobândi numai prin studiu, deși acesta își are locul său. Mult mai important decât numărul cărților citite e calitatea propriei vieți creștine și exemplul duhovnicului propriu.

„Ca să devii un bun duhovnic, trebuie să fii mai întâi un bun creștin, iar ca să devii un bun creștin trebuie să fi avut un bun duhovnic. Nu poți să fii un bun duhovnic fără să fii învățat de la un duhovnic bun. Duhovnicul trebuie să aibă modele. Spovedania nu se poate învăța în clasă. Duhovnicul îi va spovedi pe credincioși așa cum s-a spovedit el însuși”⁵¹.

Nevoia de a avea un bun model înseamnă mai mult decât a avea doar un exemplu după care să lucrezi. În tradiția ortodoxă există un adevărat simț al genealogiei duhovnicilor. Fiecare mare duhovnic transmite darul său altora, fie cu totul, fie în parte. Aceasta creează un fel de succesiune apostolică ce-i pune pe creștinii de astăzi într-un contact aproape direct cu cei mai timpurii Părinți ai Bisericii, o legătură cu semnificație vitală pentru românii ortodocși.

⁵¹ Episcopul Laurențiu, intervievat în 1997.

Întrucât un duhovnic învață din exemplul propriului duhovnic, și el ia asupra sa mantia lui Ilie. Arta ascultării spovedaniilor nu poate fi învățată într-o sală de curs.

Cu toate acestea sălile de curs își au și ele importanța lor. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române însuși se arată conștient de aceasta.

„Întrucât Biserica are acum multe probleme, nu poate acorda suficient timp pregătirii duhovnicilor și nădăduim la vremea când preotul va putea urma, după terminarea studiilor universitare, cursuri care să-l pregătească să fie duhovnic; cursuri în care va putea să pună întrebări și să i se răspundă de către propriul episcop”⁵².

Patriarhul vorbea despre necesitatea ca tinerii preoți să învețe mai multă psihologie și despre impactul lumii moderne asupra învățăturilor morale tradiționale ale Bisericii. E adevărat și faptul că, deși în principiu Biserica Ortodoxă își are rădăcinile în învățătura Părinților, în practică, datorită bibliotecilor deficitare și învățământului sumar, cunoașterea Părinților este schematică și fragmentară și adeseori ascultăm aceleași citate patristice sau fragmente de sfat duhovnicesc repetate cu prea puțină înțelegere a contextului.

Mitropolitul Nicolae vorbea și el despre lipsurile multor preoți din zilele noastre ca și despre încercările lui de a le veni în ajutor.

„Taina Spovedaniei suferă mult astăzi fiindcă preoții nu mai știu să spovedească așa cum trebuie. Există un regres în viața spirituală. Am mers până acolo încât să credem că e de ajuns pentru un credincios să se spovedească și să primească Sfânta Împărtășanie o singură dată pe an. Constat acest regres văzând (nu auzind) cum spovedesc unii preoți. Am fost într-o biserică unde un preot săvârșea Sfânta Liturghie, în timp ce un altul spovedea. Am văzut oameni îngenunchind

⁵² Patriarhul Teoctist, intervievat în București, 1997.

în fața lui doar un minut. Mă îndoiesc că într-un singur minut vor fi spus ceva important sau ceva ce într-adevăr le stătea pe conștiință. De aceea am rugat pe un profesor din București să traducă din grecește o carte numită *Carte foarte folositoare pentru suflet*, de Sfântul Nicodim Aghioritul⁵³. Acesta a scris cartea asta folosind nu numai izvoare răsăritene, ci și occidentale, în special catolice. Am tipărit doar puține exemplare cu doisprezece ani în urmă pentru că cenzura nu-mi permitea mai mult. Cenzura ne-a forțat și să scoatem unele capitole în care se vorbea despre păcat și viața morală, pretinzând că trăiam în epoca de aur în care toți oamenii sunt noi. Nu ne puteam referi la păcatele pe care le fac oamenii. O să o publicăm acum din nou, integral. Ea va arăta preoților că spovedania nu trebuie făcută în grabă, întrucât este extrem de importantă pentru viața creștinului. Cred că unul dintre cele mai însemnate lucruri de care are nevoie omul astăzi e un duhovnic bun. Nivelul moral al oamenilor este foarte mult influențat de duhovnicii lor. Când n-avem duhovnici buni viața duhovnicească a poporului suferă”⁵⁴.

În timpul discuțiilor noastre s-a vorbit adeseori despre timpul pe care preoții îl dedică spovedaniei. Părintele Eugen a declarat că e dispus să acorde oricât de mult timp acestei practici, această declarație fiind confirmată de obiceiul său de a rămâne în biserică, uneori chiar după miezul nopții, pentru a asculta spovedaniile credincioșilor. Patriarhul însuși a recunoscut drept o problemă faptul că prea puțini duhovnici ascultă prea multe spovedanii:

„Și aici la patriarhie avem duhovnici foarte buni, dar nu au o pregătire specială. Părintele Sofian de la mănăstirea Antim nu poate să mai facă față mulțimilor

⁵³ Sfântul NICODIM AGHIORITUL, *Carte foarte folositoare pentru suflet*, trad. și studiu introductiv prof. A. Elian, Timișoara, 1986 și 1997.

⁵⁴ Intervievat în 1997.

de oameni care vin să se spovedească, iar pentru spovedanie ai nevoie de minimum zece minute. E foarte mult de lucru în această direcție, iar când pregătirea preoților crește în calitate, când aceștia își intensifică lucrarea misionară, vor trebui să-i învețe pe oameni că dezlegarea unui duhovnic ca părintele Sofian, părintele Arsenie sau părintele Grigorie nu este mai eficientă, ci are aceeași valoare ca și cea dată de un preot de parohie”⁵⁵.

Întrucât mulți preoți și ierarhi consideră că alegerea de către credincioși a unui duhovnic călugăr mai degrabă decât propriul preot paroh este regretabilă, trebuie să ne întrebăm de ce se întâmplă acest lucru și dacă nu cumva există ceva nesatisfăcător în pregătirea preoților de parohie din biserica română. Având un număr mare de studenți în instituțiile teologice, pregătirea pentru hirotonie este, în linii mari, academică, lipsită de o pregătire pastorală și duhovnicească serioasă. Studenți foarte motivați ne-am asigurat că dobândesc experiență în parohiile de origine, dacă ele au preoți buni, și că învață multe de la duhovnicii lor, acolo unde există. Nu ne-a surprins să descoperim faptul că există o mare competență și credibilitate în rândul preoților de parohie. Unii sunt foarte respectați și căutați; alții sunt priviți doar ca simpli celebranți cultici, pe care nici un creștin serios și realist nu i-ar consulta.

Un preot care, ca profesor de teologie morală la Sibiu, a fost adânc implicat în pregătirea preoților, a evidențiat necesitatea unei pregătiri mai extinse pentru această misiune vitală:

„Pregătirea pentru această lucrare presupune o bună cunoaștere a Sfintei Scripturi, a Sfinților Părinți, a marilor părinți duhovnicești și o experiență specială a felului în care Își comunică Dumnezeu voința Sa. Aceasta e lucrarea rugăciunii. Mai mult de jumătate

⁵⁵ Intervievat în 1997.

dintre preoți n-ar trebui să fie duhovnici pentru că nu îi cunosc pe duhovnici”⁵⁶.

Ca să devină un duhovnic bun, un preot trebuie să fi făcut mai mult decât doar să studieze sau chiar decât să fi avut o mare experiență de preot de parohie. Duhovnicul trebuie să se cunoască pe sine, căci în mare parte, prin propria sa experiență cu privire la căile lui Dumnezeu va fi în stare să-i ajute pe alții:

„Este nevoie de o pregătire îndelungată ca să fii un bun duhovnic. Depinde de cum vezi realitatea. Însuși caracterul tău are ceva de spus. Este important să te pregătești și să simți cum anume lucrează în tine Dumnezeu. Adevărații duhovnici sunt acei care șterg orice urmă de subiectivism din relațiile lor”⁵⁷.

De ce vorbește părintele Moldovan despre ștergerea subiectivității din relații, când întreaga tradiție afirmă că duhovnicii trebuie să folosească din greu propria lor experiență cu Dumnezeu? Exigența obiectivității accentuează în fapt două caracteristici cerute unui duhovnic: trebuie să fie în stare să se distanțeze de propria lui experiență și de afecțiunea sau de prietenia pe care o are pentru ucenic, dacă vrea să facă ceea ce este cu adevărat necesar pentru binele spiritual al celuilalt. În acest sens, el trebuie să fie ca un doctor — o analogie preferată, după cum am văzut — a cărui muncă de clinică nu trebuie să depindă sau să fie împiedicată de sentimentele sale față de pacient. În același timp, duhovnicul trebuie să aibă întotdeauna în vedere țelul său, care nu este nici să îl facă pe clientul său fericit, nici să obțină un fel de succes omenesc, ci să mântuiască suflete. Robert Lazu⁵⁸ scria:

„Cred că duhovnicul trebuie să aibă o singură preocupare: mântuirea credincioșilor. Unii preoți n-ar trebui

⁵⁶ Pr. Ilie Moldovan, intervievat în 1997.

⁵⁷ Interviu cu studenții, Sibiu, în 1997.

⁵⁸ Tânăr licențiat în teologie de la Timișoara, intervievat în 1997.

să fie duhovnici, pentru că duhovnicia presupune o experiență și o cunoaștere a «științei mântuirii» care nu poate fi dobândită într-un an.”

Această „știință a mântuirii” poate fi învățată atât din cărți, cât și din rugăciune:

„Pentru pregătirea unui duhovnic cele mai importante sunt postul și rugăciunea, întrucât ele îl ajută să fie în comuniune cu Părinții, care au dat învățăturile despre care citim. Alte cărți importante sunt: Sfântul Nicodim Aghioritul, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Grigorie din Nazianz. Am citit și lucrările unor duhovnici ca părintele Cleopa și părintele Teofil”⁵⁹.

„Pregătirea trebuie să fie continuă și fără de sfârșit și trebuie să înveți tot timpul din cărți. Cărțile Sfinților Părinți sunt foarte folositoare, cum sunt și studiile contemporane. Ele arată cum duhovnicul trebuie să se învețe pe sine însuși și să fie călăuză duhovnicească tuturor celor pe care îi povățuiește. În România prețuim mult persoana”⁶⁰.

Găsirea unui duhovnic

Procesul găsirii unui duhovnic e tainic și foarte divers. Unii din cei pe care i-am intervievat au mers pur și simplu la preotul paroh și au fost mai mult decât mulțumiți cu ceea ce au găsit. Alții au căutat mult până au găsit un duhovnic care să răspundă într-adevăr nevoilor lor. Uneori pare să fie o problemă de alegere. Alții cred că Dumnezeu face alegerea. Într-o anumită măsură, alegerea va fi determinată de așteptările persoanei. O tânără îmi spunea:

„Mi-a fost greu să-mi găsesc un duhovnic. La început m-am lăsat condusă de motive raționale. A fost un eșec. Apoi m-am dus la o persoană anume. Întâi de toate aștept iertare de păcate. Am multe probleme legate de

⁵⁹ Pr. Marius Ioana.

⁶⁰ Pr. Ioanin Chilan.

credință. El este un sprijin în credință — și în problemele dintre oameni. Este foarte blând. Când este o problemă, mă invită să o spun. Mă ajută apoi să găsesc soluția. Mă învață și îmi dă cărți — Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, Sfinții Părinți, Isus Sirah”⁶¹.

Această tânără a început căutând un preot care doar să-i asculte spovedania și să-i dea dezlegarea, crezând că aceasta este principala ei nevoie. Dar din relație a descoperit sfatul și sprijinul duhovnicesc. Un alt student și-a descoperit duhovnicul mai mult din întâmplare și totuși întâlnirea s-a dovedit un eveniment cu o semnificație continuă în viața lui:

„Mi-am găsit duhovnicul prin voia lui Dumnezeu. Când am venit la Timișoara căutam altceva. Lucram și am găsit de lucru într-o mănăstire unde am stat șapte luni ca frate. N-am rămas acolo pentru că am simțit că unii călugări nu-și înțelegeau vocația. Mă simt vinovat că judec astfel, dar asta este ceea ce am simțit. Mi-a fost greu să trăiesc în munți, și nu la oraș.”

Ulterior acest tânăr a lăsat mănăstirea pentru a studia teologia, dar continuă legătura cu duhovnicul pe care l-a avut acolo. „Duhovnicul meu mă sprijină să fac teologia”, a continuat el, „dar vreau de fapt să mă întorc. Îmi dă mai multă libertate decât pot eu să duc”⁶².

Un alt tânăr ne arată cât de multe așteaptă el de la duhovnicul său, precum și răspunderea pe care o simte față de părintele pe care l-a ales:

„Aștept să fiu avertizat, certat. Trebuie să te conducă și să-ți arate lucruri pe care nu le vezi sau de care n-ai fost conștient. Să fie un judecător obiectiv. Trebuie să fie un om înțelegător. Există un fel de alegere. Un fiu duhovnicesc își alege duhovnicul. Când ești sigur că el este duhovnicul tău, trebuie să faci tot ce îți spune. Relația ideală este aceea dintre tată și fiu. Cel mai rău

⁶¹ Laura Marușter.

⁶² Cristian Pavel, intervievat în Timișoara, 1997.

lucru pentru un fiu duhovnicesc este să-și judece părintele și să critice ceea ce spune el. Penitentul trebuie să aibă dreaptă socoteală. Antonie cel Mare spune că aceasta este cea mai mare virtute, cea care leagă smerenia și rugăciunea și îți poate da puterea de a alege între duhovnici, nu și de a-i judeca. Penitentul trebuie să facă ceea ce i se spune, chiar dacă nu este de acord cu aceasta”⁶³.

Trimiterea la Sfântul Antonie evidențiază faptul că virtutea dreptei socoteli sau a discernământului nu vine din istețime sau învățătură, ci e un dar de la Dumnezeu. Discernământul poate fi exersat numai într-o atmosferă de smerenie și rugăciune, întrucât creștinul caută să discearnă voința lui Dumnezeu, nu binele său individual. O persoană care dorește să audă chemarea lui Dumnezeu trebuie să se lepede de dorințele egoiste, dar acestea se camuflează foarte ușor. Un duhovnic poate detecta mișcările noastre egocentrice mai bine decât o putem face noi înșine și astfel ne poate ajuta să dăm un răspuns centrat pe Dumnezeu alegerilor cruciale cu care ne confruntăm de-a lungul vieții.

Directorul unei mari companii petroliere a povestit felul în care a găsit, fără a-l căuta, un duhovnic bun:

„În copilărie duhovnic îmi era preotul paroh. Pentru mult timp acesta a fost părintele Chilan. Am cunoscut apoi un duhovnic deosebit la Cernica, părintele Ilie. Este o persoană foarte caldă, căreia te grăbești să îi deschizi sufletul”⁶⁴.

Pentru un alt tânăr, cu o relație destul de frământată cu Biserica, responsabilitatea alegerii unui duhovnic a fost o reală problemă. El recunoaște: „Sunt încurcat. Nu pot să caut un duhovnic pentru că învățătura spune că nu pot să-mi judec părintele duhovnicesc. Or căutarea implică judecata”⁶⁵. Un alt student, profund conștient de nevoia de a

⁶³ Călin Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

⁶⁴ Lucian Stanciu, interviu în Ploiești, 1996.

⁶⁵ Florin Dobos, interviu în Timișoara, 1997.

avea un duhovnic care să-i dea iertarea de păcate, era gata să găsească sfat duhovnicesc oriunde, subliniind că „un părinte duhovnicesc poate fi și un laic. Oricine poate să dea un sfat. El îi călăuzește pe semeni în viața duhovnicească prin experiența sa”⁶⁶. Există deci un factor ambiguu în găsirea unui îndrumător spiritual. Unii vor apela la cel mai apropiat preot, până când va apărea cel care li se pare mai potrivit lor. Alții migrează de la un preot la altul până când se stabilesc la unul care le poate inspira încredere și respect. Ei au însă sentimentul limpede că Dumnezeu e implicat în această căutare a lor. Ei nu caută pur și simplu pe cineva care să-i înțeleagă în ceea ce doresc. Duhovnicul la care rămân în cele din urmă e cel despre care cred că Dumnezeu dorește ca ei să-l aibă.

Găsirea unui duhovnic bun poate fi o întreprindere anevoioasă. Duhovnicii români cunoscuți pretutindeni în țară locuiesc în locuri izolate și nu pot fi vizitați foarte des. În anii comunismului numai foarte puținora li s-a îngăduit să intre în mănăstiri. Acest fapt a produs Bisericii românești o lipsă acută de conducători experimentați de vârstă medie fie pentru episcopat, fie pentru duhovnicie. Biserica e conștientă de această lipsă, iar conducătorii ei vorbesc adeseori despre ea. Problema a fost adâncită și de natura educației teologice, care s-a concentrat pe învățarea mecanică. Prin urmare, s-a evitat abordarea critică, întâlnită în Occident, și nu s-au aprofundat învățăturile Părinților. Clerul cunoaște doar superficial Părinții, deși citează din ei cu mare ușurință. Ne dăm seama destul de repede că fiecare citează cam aceeași arie restrânsă de texte. Lipsa cărților și descuajarea comunistă oficială a gândirii independente și creative au făcut dificilă Bisericii românești pregătirea unor preoți de parohie care să facă față problemelor epocii moderne și să înfrunte provocările intelectuale și sociale cu care se confruntă penitenții lor sau oferirea tipului de înțelegere și înțelepciune teologică de care au nevoie oamenii.

⁶⁶ Mircea Szilagyi, interviu în Timișoara, 1997.

Profesorul Virgil Cândea avea însă o perspectivă diferită, extrem de interesantă asupra acestei probleme:

„Oamenii se plâng astăzi că nu pot găsi un duhovnic. Întotdeauna însă a fost greu să găsești unul. E nevoie de bunăvoință și sinceritate în scopul propus. Doi oameni, Paisie și Visarion⁶⁷, îl căutau împreună pe Dumnezeu, dar n-au putut găsi la Athos un părinte duhovnicesc. Așa că s-au înțeles să asculte unul de altul în chip desăvârșit deschizându-se unul altuia întru toate. Aceasta este nota esențială a paternității duhovnicești și ea cere bunăvoință totală de ambele părți. De fapt ne găsim sfaturile în Scriptură și în cărți. Dincolo de ele căutăm o prietenie duhovnicească. Pentru aceasta bunăvoința și sinceritatea sunt esențiale”⁶⁸.

Bunăvoința de care vorbește aici Virgil Cândea e esențială oricărei relații dintre un creștin și duhovnicul său. Oricine dorește în mod serios o astfel de legătură trebuie să creadă că într-adevăr lucrarea lui Dumnezeu călăuzește această legătură. Duhovnicul trebuie să primească bunăvoința penitentului și să creadă că acesta Îl caută cu adevărat pe Dumnezeu. Penitentul are nevoie să creadă mai presus de orice îndoială că duhovnicul său îl iubește și vrea cu adevărat ce este mai bine pentru el. Amândoi sunt legați prin binele pe care Dumnezeu îl vrea pentru ei, iar dorința lui Dumnezeu ca amândoi să descopere plinătatea iubirii Sale îi călăuzește pe măsură ce caută o îndrumare împreună. Se înțelege deci că acolo unde duhovnicul lipsește, bunăvoința și sinceritatea în căutarea lui Dumnezeu încă Îl fac pe Dumnezeu să lucreze în acea persoană. Această convingere ne ajută să afirmăm că, oricât de bun și de sfânt ar fi un duhovnic, în tradiția ortodoxă adevărata lucrare este a lui Dumnezeu.

⁶⁷ Visarion a fost primul ucenic al lui Paisie Velicikovski la Muntele Athos — „un tânăr monah român, care i-a cerut «cu lacrimi» să-l ia la el” († SERAFIM JOANTĂ, 1992, p. 136).

⁶⁸ Intervievat în București, 1997.

Sfatul duhovnicesc

Am văzut că așteptările oamenilor de la duhovnicul lor trec dincolo de dezlegarea de păcate, deși chiar și pentru aceasta ei au nevoie de un părinte care prin generozitatea caldă a naturii sale să îi îndemne pe penitenți la o spovedanie bună și sinceră și să-i facă în stare să aprecieze adecvarea acelei spovedanii. Vom arunca o privire acum asupra tipului de sfat duhovnicesc oferit de obicei de duhovnic și asupra problemelor cu care acesta se confruntă. Trei răspunsuri din partea a trei laici conturează zonele acestor sfaturi:

„În momente cruciale ale vieții noastre duhovnicul are o mare importanță în a ne arăta cum anume trebuie să trăim creștinește. Duhovnicul ne cunoaște într-un fel sufletul; ne știe preocupările noastre, precum și neajunsurile educației noastre creștine”⁶⁹.

„Duhovnicul meu încearcă să-mi sporească credința și să-mi liniștească sufletul în fața nenorocirilor. Duhovnicul îți dă curaj”⁷⁰.

„Merg la spovedanie pentru iertare, dar și pentru sfătuire în viața creștină. Aștept ca duhovnicul să mă învețe cum să mă rog, cum să fiu mai evlavioasă, mai blândă și îmi dă putere să depășesc toate greutățile”⁷¹.

Evident, o mare parte din răspunderea duhovnicului are de-a face cu problemele de zi cu zi care afectează credința creștină a omului. Iată ce spunea un student timișorean:

„De la duhovnic aștept sfat în greutățile vieții și în luarea deciziilor. În general el mă ajută să-mi cunosc lucrările și faptele. Mă ajută în evaluarea vieții mele. Nu m-aș încrede în el dacă ar pretinde că știe ce vrea

⁶⁹ Dr. Zoe Popescu, intervievată în Ploiești, 1997.

⁷⁰ Romul Petrișor, intervievat în Sibiu, 1997.

⁷¹ Dna Carmen Sămărghițan, intervievată în Sibiu, 1997.

lului său. Există aici convingerea că părintele duhovnicesc ajută la nașterea unei noi vieți și are un rol generator real în aducerea pe lume a unui nou suflet creștin. Până aici, duhovnicul a fost asemănat unui învățător, născător, moșitor și vindecător. Când privim spovedania și penitența în Tradiția ortodoxă românească, observăm că analogiile medicale apar din nou. Va trebui să privim acum pe scurt la duhovnic ca la cel care îl susține și îl apără pe ucenic într-o lume primejdioasă.

Stâlpi ai Bisericii

În tradiția creștină occidentală rolul și locul duhovnicului în Biserică tinde să fie gândit ca unul privat, personal. În Răsărit, cel puțin în România, rolul său este unul public. În anii întunecați ai comunismului gândul că părintele Cleopa, părintele Arsenie și alți câțiva mari duhovnici erau în viață rugându-se pentru poporul român a fost izvor de mare încurajare și putere pentru credincioșii ale căror vieți erau neîncetat atacate de fostul sistem. Mulți atribuie supraviețuirea Bisericii Ortodoxe Române rugăciunilor acestor mari duhovnici. Acum, după prăbușirea comunismului, românii resimt o nesiguranță imensă în condițiile în care societatea românească suferă schimbări economice profunde în contact cu secularismele și pluralismele religioase ale Occidentului. Căutarea stabilității și a siguranței, descrisă aici de un student la teologie din Sibiu, îi readuce în lumină pe duhovnici ca modele și izvoare de tărie:

„Marii duhovnici sunt stâlpii care susțin întreaga Biserică. Sunt modele, modele de sfințenie”⁷⁵.

Laura Marușter a folosit și ea același cuvânt, *stâlp*:

„Marii duhovnici sunt stâlpii Bisericii românești. Sunt nenumărați părinți bătrâni, necunoscuți, care sprijină Biserica prin rugăciunile lor.”

⁷⁵ Lucian Colda, interviu în 1997.

Acești „stâlpi ai Bisericii” sunt specifici nu doar României moderne, postcomuniste, ci au existat din vechime, legând generațiile între ele și oferind un canal viu al Duhului. Când vorbești cu unul dintre acești mari duhovnici ai sentimentul excepțional al ieșirii din prezent într-un trecut atemporal. Aceleași vorbe, pline de același duh de blândețe, aceeași prospețime — ca aceea a unei creștinătăți nou descoperite — ne învăluie la fel ca pe creștinii secolelor IV–V, când Părinții deșertului au început să-și croiască drumul în Biserica creștină. Această observație a unui occidental nu i-a surprins pe români. Pentru ei prezența vie a trecutului era o trăsătură cu totul naturală și de dorit a vieții Bisericii Ortodoxe:

„Marii duhovnici sunt asemenea unor candelă în viața Bisericii. Este foarte important să primești sfat de la acești părinți pentru că simți puterea și autoritatea lor. (...) Domnul spune: «Voi fi cu voi!», și El este cu toți părinții duhovnicești. Prezența Sa fiind aceeași în fiecare dintre ei, te simți ca în Biserica începuturilor. Există diferențe între duhovnici, dar astfel de diferențe existau și între Apostoli. (...) Duhul Sfânt e același Duh ca în timpul lui Vasile cel Mare, duhul părinților duhovnicești păstrându-se același de-a lungul secolelor”⁷⁶.

Evangelia lui Hristos începe cu predica lui Ioan Botezătorul „Pocăiți-vă” (*Matei* 3, 2). La începutul oricărui angajament serios întru Domnul stă nevoia pocăinței pentru păcat, nu o dată, ci neîncetat, întrucât aplecarea spre păcat e adânc înrădăcinată în toți oamenii. Fiecare părinte duhovnicesc trebuie așadar să se preocupe ca ucenicul să se cerceteze pe sine necontenit, să identifice păcatele care mișună în locurile tainice ale inimii și să le aducă în fața Domnului. Sfântul Simeon Evlaviosul le spunea ucenicilor săi: „În fiecare zi trebuie să vădești părintelui tău duhovnicesc tot

⁷⁶ Pr. Marius Ioana, interviu în Timișoara, 1997.

gândul tău”⁷⁸, iar într-unul din *Imnele* sale Sfântul Simeon Noul Teolog declara categoric: „Spune-i (părintelui tău) gândurile tale și orice ispită, ca și cum ai vorbi cu Dumnezeu și nu-i ascunde nimic”⁷⁹. În același fel, duhovnicul zilelor noastre se va îngriji ca ucenicul său să se spovedească periodic și pe deplin ca să se apropie de Sfânta Împărtășanie fără vreo pată de păcat pe sufletul său și a ajunge tot mai aproape de Dumnezeu, țelul vieții creștinești. Taina Spovedaniei deține mare parte din răspunderea duhovnicului față de oamenii de care se îngrijește. Privind felul în care creștinii ortodocși români folosesc și privesc această Taină, vom remarca diferențe față de stereotipurile occidentale legate de spovedanie. Vom găsi oameni care merg la spovedanie cu mare grijă, cu evlavie și recunoștință pentru modul corect și înțelegător cu care duhovnicul abordează păcatele lor. Fără spovedanie paternitatea duhovnicească n-ar avea contur. Ar deveni vagă și nedefinită. Ar pierde contactul cu realitatea vieții omenești. Fără spovedanie, îndrumarea spirituală ar devia spre o zonă care nu mai are de-a face multe cu Dumnezeu, ci mai ales cu dorințele și iluziile omenești. Așa cum vom vedea în continuare, duhovnicul nu trebuie să se ferească să expună păcatele celor de care se îngrijește. Și dacă reușește, aceștia îi vor fi recunoscători ca unui doctor care a luat de la ei boala.

⁷⁸ TURNER, p. 138, care citează *Philokalia* greacă, unde *Capetele morale* (aici nr. 3) [*FR* VI, 1977, p. 98] ale lui Simeon Evlaviosul sunt sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog, *Capete* 123.

⁷⁹ TURNER, p. 138, care citează *Imnul* 4, 27 sq, ed J. Koder, *Hymnes I* (SC 156), Paris, 1969, p. 192.

„Tată, iartă-mă”

O mare parte din răspunderea duhovnicului privește ascultarea spovedaniilor, iertarea credincioșilor de păcate, acordarea de sfaturi pentru depășirea păcatelor și, acolo unde este cazul, dezlegarea pentru primirea Împărtășaniei. Întrebați de ce merg să se spovedească, mulți au răspuns — fără să ne surprindă — că doreau să primească iertarea păcatelor lor, să recâștige sentimentul libertății și bucuriei care vine din conștiința iertării păcatului, sau să primească dezlegare pentru a se împărtăși.

În România, majoritatea mirenilor ortodocși, chiar și cei mai evlavioși, vin la Împărtășanie doar o dată sau de două ori pe an, înainte de marile sărbători, de obicei Paștele sau Crăciunul, primirea Împărtășaniei fiind precedată de mai multe săptămâni de post riguros. Un preot din Timișoara a exprimat ceea ce s-a dovedit a fi o metaforă comună pentru o spovedanie și împărtășanie de Paști:

„Înainte de Paști te primenești pentru a primi un oaspete de onoare. Oaspetele de Paști trebuie primit într-o casă a sufletului curată”¹.

Un contabil de la o companie petrolieră din Ploiești recunoștea că nu merge la biserică regulat, dar merge să se împărtășească o dată sau de două ori pe an. La fel face un medic foarte activ din aceeași parohie, dar el recunoaște că s-a întors către credință doar după căderea comunismului:

¹ Pr. Eugen Jurca, interviu în Timișoara, 1997.

„Merg înainte de Crăciun și de Paști. Așa obișnuiam în copilărie. Între anii '60 și '80, a fost o lungă perioadă când nu m-am mai spovedit sau împărtășit”².

Autoritățile comuniste făceau foarte grea implicarea activă a celor ce munceau în viața bisericească.

Preoții de parohie par să se spovedească o dată la trei luni:

„Ca preot merg să mă spovedesc de patru ori pe an. E un prilej de revizuire sau examinare a vieții. Scopul e acela de a-I spune lui Dumnezeu păcatele cu mâhnire ca El să ne îndrepteze viața”³.

Ca preot, el se împărtășește firește de fiecare dată când săvârșește Sfânta Liturghie, astfel că pentru el spovedania nu este la fel de strâns legată de împărtășanie, cum este pentru laici.

Un preot călugăr în vârstă mergea și mai departe:

„De obicei mă spovedesc de două ori în fiecare mare post — de șase ori pe an — dar pot merge oricând dacă simt nevoia. Părintele Arsenie ne îndemna să mergem să ne spovedim în fiecare seară”⁴.

Spovedania zilnică ar putea părea pentru noi o practică extremă, dar ea este menționată și de părintele Cleopa și nu pare să fie o practică ieșită din comun în mănăstirile în care călugării, în special cei tineri, sunt permanent îndemnați să vegheze la sufletele lor. Dacă ei se păzesc neîncetat pentru a detecta gândurile rele de îndată ce au apărut, vor fi la fel de gata și dornici să scape de ele cu totul.

Printre tineri se remarcă tot mai mult practica spovedaniei și împărtășaniei frecvente:

„Mă spovedesc cât de des posibil — o dată pe săptămână sau de două ori pe lună. Sub influența episcopului Serafim sau a părintelui Teofil mă împărtășesc

² Dr. Zoe Popescu, intervievată în Ploiești, 1997.

³ Pr. Ioanin Chilan, intervievat în Ploiești, 1997.

⁴ Părintele Pantelimon, intervievat la mănăstirea Ghighiu, 1997.

în fiecare duminică, dacă pot. N-am liniște dacă nu mă împărtășesc într-o duminică; e ca și cum Hristos mi S-ar fi oferit, iar eu L-aș refuza”⁵.

Pot exista motive speciale pentru această frecvență sporită. Mulți dintre tinerii intervievați erau studenți la teologie aflați într-o etapă sensibilă a vieții lor. Unii aveau legături mai strânse cu Occidentul decât se obișnuiește în România și pot fi, conștient sau inconștient, influențați de modelele catolice. În mod limpede, așa cum relevă interviul, mitropolitul Serafim și părintele Teofil au o influență mare printre tineri, amândoi (mai ales mitropolitul Serafim) fiind susținători ai deseii împărtășanii, precedată însă întotdeauna de o pregătire adecvată și spovedanie.

Seriozitatea cu care mai mulți tineri privesc spovedania e ilustrată de mărturisirea scrisă a unui student din Sibiu:

„Mă spovedesc o dată pe lună. E bine ca o persoană să se spovedească cât mai des. Dar este esențial ca persoana să se întoarcă de la spovedanie mai bună, mai aproape de Dumnezeu și de semenii. Desigur, când mergem să ne spovedim căutăm să fim iertați de păcate; dar iertarea dată de un duhovnic n-are nici un efect dacă omul nu este sincer. De aceea, el trebuie să-și mărturisească toate păcatele într-o profundă stare de smerenie și căință. Pe cât îi stă în putință, trebuie să încerce să nu mai repete păcatele pe care le-a mărturisit. Dacă mărturisește păcate grave, preotul nu îi va da îngăduința să se împărtășească cu Sfânta Euharistie decât după un anumit timp și după ce a îndeplinit un anumit canon: o rugăciune, o faptă de milostenie etc. El are dreptul de a lua parte la Sfânta Liturghie, dar nu poate primi Trupul și Sângele lui Hristos fără dezlegare de la duhovnic. Credinciosul trebuie să fie conștient că în chip nevăzut el stă în fața lui Hristos Însuși și că în actul spovedaniei duhovnicul nu e decât un martor. Iertarea de păcate pe care o

⁵ Constantin Jinga, interviuat în Timișoara, 1997.

oferă duhovnicul vine de fapt de la Hristos. Prin spovedanie și celelalte Taine, credinciosul Îl face pe Hristos să se apropie de el într-un mod tainic, sacramental. Omul comunică cu Hristos în măsura în care se deschide să-L primească. Prin Sfintele Taine omul poate ajunge la *theosis*, îndumnezeire, prin transformarea pe care o suferă și care activează în el energiile dumnezeiești necreate. Astfel, creștinul ajunge să contemple lumina divină necreată. E pe deplin umplut de Hristos, făcându-L să trăiască în el, după cum scria Sfântul Apostol Pavel: «Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (*Galateni* 2, 19). De aceea, cel care duce o viață duhovnicească mai intensă va fi mereu nemulțumit de sine însuși și va căuta ca alături de duhovnic să înainteze pas cu pas pe calea desăvârșirii. El se găsește într-o *epectază* continuă⁶, potrivit expresiei Sfântului Grigorie al Nyssei. Cu cât dorește mai mult să facă voia Domnului, cu atât mai mult va medita la Hristos și Îl va face mai prezent în viața sa.”

Acest comentariu cuprinde cinci puncte extrem de importante. Primul punct: nevoia de sinceritate, nu doar în căutarea iertării, ci și în căință, adică disponibilitatea de a face orice pentru a îndrepta relele făcute și pentru a evita noi păcate. Accentul pus pe căință ne asigură că penitentul nu privește iertarea ca un act automat sau ca pe o formalitate. O Sfântă Taină nu este eficace dacă nu voim activ să ne împărtășim de ea. Al doilea punct: permisiunea de a primi Sfânta Împărtășanie poate fi amânată până când preotul consideră că penitentul s-a căit cu adevărat. Pentru păcatele grave, această amânare poate dura mai mulți ani. De obicei, ea este însă mult mai scurtă. Un preot spunea că adeseori îi amâna pe credincioși până la o săptămână pentru a le arăta că, dacă se străduiesc, pot să se abțină cu totul de

⁶ „Tindere înainte, tensiune spre”: cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Omilia 5; PG 44, 888A [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, PSB 29, 1982, p. 184–185].

la un anumit păcat în perioada respectivă⁷. Al treilea punct: penitentul este conștient că, în ciuda prezenței unui preot, Hristos e de fapt Cel căruia I se spovedește și Cel care îi dă dezlegarea. Această atenție fixată pe Hristos asigură faptul că Taina Pocăinței face parte dintr-o relație crescândă cu Hristos, nu doar cu duhovnicul. Al patrulea punct: deși scurtă, menționarea imperativului apropierii de semenii ne amintește că legătura penitentului cu semenii e o parte centrală a Tainei. În fine, observăm că spovedania face parte integrantă din procesul sacramental de creștere ce conduce la împărtășirea de viața lui Dumnezeu care e scopul vieții creștine.

Un alt student considera insuficientă practica spovedaniei o dată pe lună:

„Înainte, când duhovnicul era aproape de mine, mă spovedeam mult mai des. Acum duhovnicul meu e un sihastru în Munții Olteniei care coboară la mănăstire doar la sfârșitul săptămânii. Mai mult, sunt foarte ocupat, întrucât sunt în ultimul an de facultate și de aceea nu reușesc să ajung decât o dată pe lună. Când merg să mă spovedesc caut în primul rând iertarea de păcate. Duhovnicul este un adevărat părinte pentru mine, plin de înțelegere, pot discuta cu el toate problemele care mă frământă. Sfatul său părintesc îmi este foarte folositor pentru a mă îndrepta, a-mi da pace sufletească și a pune ordine în gândurile mele. Nu e un simplu psiholog care îmi acordă consiliere și face un fel de terapie cu mine. Înainte de a merge la el mă rog lui Dumnezeu să-l lumineze, ca prin el să-mi vorbească Dumnezeu”⁸.

Din aceste comentarii vedem rolul mai larg al duhovnicului decât acela de simplu confesor. Fără îndoială, studentul a ales duhovnicul care să-i poată fi de cel mai mare ajutor, deși nu a fost opțiunea cea mai comodă. Cu toate că orice

⁷ Pr. Eugen Jurca, intervievat în Timișoara, 1997.

⁸ Dan Borchină, răspuns scris în Sibiu, 1997.

preot poate acorda iertarea de păcate, preotul pe care credinciosul îl alege ca duhovnic trebuie să ofere siguranță și să inspire încrederea care duce la o deschidere deplină a inimii.

Același student scoate în evidență rolul important pe care îl au în Taina Spovedaniei discutarea problemelor și sfatul părintesc. El face o distincție clară între duhovnic și psihoterapeut. Crede că sfatul duhovnicului vine de la Dumnezeu. Nu este un simplu sfat omenesc, oricât de rațional ar fi. Întâlnirea cu duhovnicul e o întâlnire cu Dumnezeu; atât duhovnicul, cât și penitentul sunt convinși și conștienți de realitatea acestui fapt.

Observăm, așadar, printre tineri o tendință clară de a merge la spovedanie o dată pe lună, deși în România practica obișnuită e spovedania o dată sau de două ori pe an. Însuși patriarhul Teoctist considera că practica spovedaniei lunare garantează echilibrul adecvat între laxism și pericolul formalismului:

„Spovedania liturgică devine parte a ritmului vieții duhovnicești, deoarece nu e firesc ca un credincios să se spovedească doar o dată pe an sau în timpul posturilor; trebuie să se spovedească mai des. Dar nu este bine ca spovedania să fie prea frecventă, întrucât există riscul ca aceasta să devină o formalitate. Credem că spovedania o dată pe lună este cea potrivită”⁹.

Menționarea posturilor din cursul anului liturgic¹⁰ subliniază importanța spovedaniei în raport cu perioadele des-

⁹ Patriarhul Teoctist, intervievat în București, 1997.

¹⁰ În Biserica Ortodoxă există un post de șase săptămâni înainte de Crăciun, un post de șapte săptămâni înainte de Paști, un post de până la două săptămâni înainte de praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie), de două săptămâni înainte de praznicul Adormirii Maicii Domnului (15 august). Zilele de miercuri și vineri sunt respectate ca zile de post săptămânale. Monahii postesc și luna. În timpul postului creștinii se abțin de la carne și produse lactate, iar în mănăstiri este o singură masă pe zi în loc de două.

tinate postului și cele obișnuite pentru împărtășire. Aceste perioade în care ortodocșii sunt chemați să se pregătească pentru marile sărbători ale anului bisericesc, ajută la crearea unui sentiment de solidaritate, de strădanie comună pentru Împărăția lui Dumnezeu. În același timp, fiecare credincios trebuie să crească singur spre îndumnezeire în ritmul propriu și să se confrunte cu păcatul atunci când apare. Viața monahală încearcă să țină un echilibru între obligațiile comunitare, care ajută la păstrarea sănătății mănăstirii, și diversele nevoi spirituale ale monahilor. Varietatea practicilor de spovedanie ale laicilor indică o flexibilitate similară paralelă.

Orice practică religioasă este amenințată de riscul unui formalism neconștientizat care poate lua locul legăturii autentice cu Dumnezeu. Legătura dintre oameni și Dumnezeu este serios lezată de păcat, iar conștientizarea acestei lezări și a consecințelor ei catastrofale asupra sufletului omenesc generează dorința iertării. Experiența păcatului, conștientizarea faptului că oamenii au nevoie de iertare sunt elemente esențiale ale Tainei Spovedaniei. Fără ele, spovedania devine un simplu ritual, o datorie de îndeplinit pentru că o cere Biserica. În România de astăzi, oamenii sunt acut conștienți de faptul că în urma comunismului a rămas o societate devastată. Creștinii văd decăderea societății în termeni de păcat, atât întrucât comunismul (care a încurajat înșelăciunea, corupția financiară și o filozofie ateistă) i-a făcut pe oameni să păcătuiască, cât și pentru că în timpul deceniilor de comunism Bisericii nu i-a fost permis să acorde credincioșilor educația necesară privitoare la înțelegerea și acceptarea responsabilității pentru păcatele lor. Se poate obiecta că țările occidentale sunt chiar mai afectate de păcat. Însă conștientizarea realității păcatului în România e mai pregnantă, în special printre tineri. Înainte de a cunoaște opinia tinerilor români, vom începe cu un călugăr în vârstă de 80 de ani care a petrecut zece ani în închisorile comuniste. El ne-a vorbit cu multă înțelegere despre problema păcatului pentru oameni și a identificat drept aspect principal loialitatea față de Hristos.

„Biserica Ortodoxă e Biserica lui Hristos, iar Hristos a stat alături de creștinii ortodocși [în timpul comunismului] pentru ca Biserica să nu fie înfrântă. Tinerii sunt dezorientați după comunism. Ei vin la biserică căutând mântuirea. Nu pot să-i învinuiască pe alții pentru păcatele lor. Trebuie să-și înțeleagă responsabilitatea. Nimeni nu te poate obliga să faci ceva. De voința ta depinde să stai sau nu împreună cu Hristos. (...) Cel mai mare păcat al oamenilor e negarea lui Hristos. Oamenii L-au abandonat în vremea comunismului pentru a obține avantaje și privilegii, nu pentru că așa li s-a impus”¹¹.

În ciuda presiunilor vieții sub comunism, spune părintele Pantelimon, oamenii nu erau obligați să păcătuiască. Nici în noua societate românească nimic nu-i silește pe oameni să păcătuiască. Duhovnicii români și sfinții de-a lungul timpului ne învață că noi înșine *alegem* să păcătuim. Avem posibilitatea de a face și binele și răul. Ortodoxia are un optimism fundamental în ce privește capacitatea oamenilor de a evita păcatul. Ea nu pare să fi fost influențată prea mult de ideile pesimiste despre caracterul corupt al voinței umane așa cum a fost, într-o anumită măsură, cazul tradițiilor catolică și protestantă. Pentru creștinii ortodocși fundamentală este învățătura despre sinergie care afirmă lucrarea lui Dumnezeu împreună cu poporul Său și împreună-lucrarea oamenilor cu Dumnezeu. Fără Dumnezeu nu putem face nimic. Alături de Dumnezeu trebuie să ducem lupta împotriva păcatului și să încercăm să facem binele, nu răul, toată viața. Spovedania îi ajută pe oameni să-și accepte responsabilitatea pentru păcatele lor și este vital ca duhovnicul să se asigure că această responsabilitate este asumată. Un preot, care a ascultat nenumărate spovedanii, spunea despre sătenii săi: „Oamenii încearcă să găsească scuze pentru păcatele lor. Uneori ei încearcă să arate că păcatele nu sunt ale lor”¹².

¹¹ Părintele Pantelimon, intervievat la mănăstirea Ghiughiu, 1977.

¹² Pr. Vasile Fodoruț, intervievat în Sibiu, 1997.

Vom vedea mai jos că motivul impunerii unor epitimii sau pedepse adecvate penitenților este faptul de a se asigura că ei își asumă răspunderea păcatului. Confuzia privitoare la ce este păcat într-o lume tot mai secularizată subliniază nevoia unei educații mai sensibile. Chiar și în lumea seculară există multe aspecte pozitive și eliberatoare pentru spiritul uman, dar Biserica, în special călugării, nu reușesc să recunoască această realitate. Florin Doboș, student la teologie, căruia îi era greu să împace Biserica și lumea modernă, ne-a vorbit în numele unui grup de credincioși ortodocși care refuză atitudinea monahală de respingere a lumii.

„Sufăr de modernism, ne-a mărturisit el. Mă aflu pe partea pervertită. Dacă ortodoxia ar fi un monahism generalizat, ar fi minunat de puternică. Dar există o parte pustită a ortodoxiei căreia nu i se poate aplica spiritualitatea monahală. Nu poți vorbi doar despre autoritate și supunere. Nu-i poți doar culpabiliza pe oameni... Mă spovedesc pentru a primi sfat, pentru că nu mă simt vinovat. Merg ca să primesc sfat pentru ca să simt nevoia de iertare”¹³.

„Partea pustită” de care vorbește Florin nu este doar rezultatul celor 45 de ani de comunism. El, ca mulți alți tineri, îndeosebi cei din vestul României, se consideră parte a Europei occidentale și e deschis, dar și prudent, față de libertatea și autonomia ce caracterizează literatura și ideile ce vin dinspre Franța și Germania. Unul din colegii săi n-are însă aceleași îndoieli în ce privește nevoia de spovedanie:

„Sunt profund conștient de păcătoșenia mea. Caut iertarea păcatelor. Aștept să primesc și sfat, dar iertarea ocupă primul loc. E chiar mai importantă decât Împărtășania. În viața mea duhovnicească nu mă bizui prea mult pe duhovnic. Caut sfat în altă parte, în convorbiri și în cărți. Dar simt că păcatele mele sunt foarte

¹³ Florin Doboș, intervievat în Timișoara, 1997.

adânci. Când te spovedești e ca atunci când un copil murdar vine acasă și se spală. Când fac un păcat sunt atât de profund conștient de acesta, încât nu mă pot ruga. Nu mă simt în stare să vorbesc cu Dumnezeu. E ridicol să vorbești cu Dumnezeu când ești atât de conștient de păcatul tău. Înțeleg de ce unii oameni se spovedesc chiar și de mai multe ori pe zi. Fără iertare aş ajunge poate la sinucidere”¹⁴.

Avem aici o perspectivă diferită asupra spovedaniei. Acest tânăr a păstrat o legătură îndelungată și strânsă cu biserica și preoții parohiei sale, și din acest motiv era și foarte critic la adresa clericilor. El nu îi vede neapărat ca pe niște izvoare de înțelepciune și, cum se vede, este dispus să caute sfat spiritual și îndrumare în cărți și de la prieteni, în care, e convins, Dumnezeu lucrează deopotrivă. Profund conștient de păcătoșenia sa, el simte însă nevoia de a se adresa unui preot, singurul în măsură să-i dea iertarea lui Dumnezeu și să-l elibereze de păcat. Și recunoaște că, tocmai pentru că un preot e și el un om păcătos, poate exercita în planul lui Dumnezeu extraordinara slujire a iertării semenilor:

„Ca om, un preot poate fi foarte păcătos, dar puterea sa de a ierta este minunată, mult mai mult decât prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos... Se spune că îngerii îi pot înlocui pe preoți în săvârșirea tuturor Tainelor, mai puțin a Spovedaniei. Spovedania trebuie să fie primită de un om”¹⁵.

Aceeași idee este exprimată de părintele Dumitru Stăniloae care susține că doar o persoană umană poate da iertarea unei alte persoane umane, întrucât e esențial ca spovedania să fie adresată cuiva care împărtășește condiția păcatului. Un înger n-ar putea face acest lucru. Un alt student a re-luat același aspect și l-a dezvoltat într-un sens care arată profundul sentiment al unei legături aparte între creștinii ortodocși români și Dumnezeu:

¹⁴ Mircea Szilagyi, intervievat în Timișoara, 1997.

¹⁵ Mircea Szilagyi, intervievat în 1997.

„Cea mai profundă spovedanie dintre om și Dumnezeu a fost făcută de Dumnezeu. Dumnezeu a vorbit cu Adam față către față. Adam a înlocuit relația cu Dumnezeu cu un chip. Dorim întotdeauna să fim aproape de Dumnezeu și să-L iubim în chip nemijlocit. La spovedanie suntem cu un picior pe pământ și cu unul în cer. Când iubești pe cineva, dorești ceva pentru el. Chiar și poruncile Lui cele mai aspre se nasc din dragoste.”

Această recunoaștere a mărturisirii de iubire a lui Dumnezeu ne aduce aminte că spovedania privește în chip fundamental iubirea, iubirea lui Dumnezeu pentru noi și iubirea noastră pentru Dumnezeu. Spovedania se referă la păcat, dar nu începe și nu sfârșește cu păcatul. Spovedania e adeseori un exercițiu înfricoșător și copleșitor. Dar n-o putem evita dacă vrem să venim cu adevărat în fața lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Ioan ne spune că nu putem să negăm păcatul nostru și nu putem să venim la Dumnezeu cu o minciună (1 Ioan 1, 8–9). Dumnezeu Însuși dorește să repare stricăciunea făcută de Adam. Dumnezeu Și-a arătat iubirea murind pe cruce. Omul trebuie să răspundă acestei jertfe cu tot ceea ce are pentru a primi deplin iubirea pe care o oferă Dumnezeu. Recunoașterea faptului că omul și Dumnezeu pot să-și vorbească față către față e unul dintre miracolele creștinismului. Nu trebuie însă să credem cu ușurință că aceasta se va întâmpla în mod inevitabil. A crede că putem vorbi cu Dumnezeu față către față înainte de a fi pregătiți e mândrie și sugerează insolența pentru care omul a fost alungat din rai și care continuă să submineze încercările sale de a reînnoa legătura cu Dumnezeu.

„Iisus este Mirele care mă cheamă să Îi fiu mireasă, dar mă port ca o femeie desfrânată. Iisus însă nu încetează să fie mire. Când păcătuiesc nu pot să mă rog, pentru că știu că nu sunt vrednic să vorbesc cu Dumnezeu. Tot ce Îi cer este să nu Își întoarcă în mila Sa fața de la mine... Mă simt rușinat în fața duhovnicului meu atunci când îi duc păcatele mele. Omul care s-ar

spovedi direct lui Dumnezeu ar fi superior celui care se spovedește printr-un preot. Nu putem vorbi cu Dumnezeu față către față... Dar preotul nu este ca un canal prin care curge harul. Dumnezeu Însuși devine real și evident în persoana preotului”¹⁶.

În studiul său despre teologia pastorală, Ion Buga susține convingerea acestui student că refuzul spovedaniei e o formă de aroganță: a nu te spovedi unui preot, crezând că poți învinge păcatul de unul singur, fără ajutorul sacramental pe care-l dă Dumnezeu, este pur și simplu mândrie¹⁷.

Remarcile acestui student demonstrează o maturitate considerabilă și surprinzătoare la un tânăr a cărui experiență spirituală, deși intensă, nu era vastă. E foarte probabil ca el să repete ceea ce i-a zis părintele său duhovnicesc. Călătorind prin România, auzi adeseori astfel de mostre de învățătură duhovnicească repetate de oameni foarte diferiți. Acest fapt demonstrează respectul de care se bucură duhovnicii și influența pe care o au în formarea gândirii ucenicilor lor. Faptul că aceeași învățătură circulă în întreaga țară sugerează poate că adevărul și profunzimea învățăturii este recunoscută și prețuită; sau că ortodocșii din România au trebuit să supraviețuiască cu resurse relativ limitate, ceea ce a condus la repetarea acelorași învățături. Aceasta poate să-i facă suspicioși față de originalitate și schimbare — lucru care le dă însă stabilitate în comparație cu dorința constantă de lucruri noi a creștinilor din Occident —, dar poate să-i facă și să refuze un răspuns sensibil la mișcările și concepțiile lumii postmoderne.

Un aspect al învățăturii creștine pe care duhovnicii au dorit să îl sublinieze în trecut și în prezent este natura catastrofală a păcatului. Păcatul trebuie luat foarte în serios, întrucât corupe spiritul uman în moduri adeseori ascunse pentru noi, iar lucrarea diavolilor nu trebuie niciodată subestimată. Totuși duhovnicul trebuie să le amintească

¹⁶ Cristian Pavel, intervievat în Timișoara, 1997.

¹⁷ ION BUGA, *Pastorală*, București, 1992, p. 104.

neîncetat ucenicilor săi că prin Hristos sunt îndeajuns de puternici să i se împotrivească. Nu trebuie să păcătuiască. Ca și Iisus, se pot împotrivi ispitei, oricât de mare ar fi aceasta. Așa ne-a spus un bătrân duhovnic de la mănăstirea Timișeni:

„Iisus a fost ispitit în Ghețimani. Dacă suntem ispitiți de diavol, trebuie să ne întoarcem spre Dumnezeu. Fiecare dintre noi se poate împotrivi păcatului prin puterea lui Dumnezeu. Trebuie să ne mărturisim păcatele din toată inima, cu deplină sinceritate, fără a ascunde ceva. Lacrimile curăță foarte bine păcatul. Trebuie să ne scârbim de păcat și să nu mai păcătuim iarăși. Păcatul, chiar și unul singur, e singurul obstacol între om și Dumnezeu atunci când omul vine să se împărtășească. Păcatul trebuie mărturisit. Credinciosul Îl primește în el pe Hristos. Trupul și Sângele primite sunt cu adevărat Hristos. Cine primește Împărtășania fără pregătire se aseamănă lui Iuda... Domnul rămâne în noi atât timp cât nu-L alungăm prin păcat. De îndată ce păcătuiești, Dumnezeu te părăsește. Deci trebuie să te spovedești și să te cumineci iar cu El. Spovedește-te și cuminecă-te cât de des simți nevoia”¹⁸.

Vedem aici o schimbare în atitudinea față spovedanie și împărtășire. Mai degrabă decât un eveniment special, trăit arareori, ele sunt menite să ne aducă unirea deplină cu Hristos. Părintele Negruțiu vede această comuniune cu Hristos realizabilă în viața noastră pământească. Afirmatia că Hristos ne părăsește îndată ce păcătuim pare că ar anula însăși Taina Botezului prin care ne încorporăm Trupul lui Hristos. Ceea ce părintele Negruțiu vrea să spună e că păcatul îndepărtează experiența intensă a prezenței lui Hristos pe care ortodocșii o trăiesc după spovedanie și împărtășanie.

Răspunsul unui tânăr diacon [între timp hirotonit preot] arată o atitudine ușor diferită față de relația dintre spovedanie și împărtășanie:

¹⁸ Părintele Negruțiu, intervievat la mănăstirea Timișeni, 1997.

„Pentru un diacon sau un preot între spovedanie și împărtășanie nu există o legătură nemijlocită. Aceasta nu pentru că preoții ar fi mai buni decât laicii. Un preot știe mai multe despre euharistie și se poate controla mai bine decât un mirean. E bine ca majoritatea laicilor ortodocși să nu se împărtășească foarte des pentru că astfel pot pierde sentimentul sfințeniei acestui act. Un preot vede toată viața sa cu ochi de creștin. Ca diacon caut să privesc fiecare moment al vieții mele cu ochi de creștin. Împărtășania nu îi face pe oameni dreapți — ea este scopul spre care tinde dreptatea”¹⁹.

La prima vedere, această atitudine ar putea fi interpretată ca aroganță clericală, însă ea exprimă idealul preoțesc de a rămâne suficient de adâncit în conștiința prezenței lui Hristos pentru a-L putea primi sacramental în orice moment. Menținerea în prezența lui Hristos e o garanție a păstrării distanței față de păcat, care pune o barieră între noi și Hristos. În cazul mirenilor nu numai păcatul îi ține departe de Hristos, ci și preocuparea lor pentru lucrurile lumești, materiale, și activitatea desfășurată în medii care nu sunt centrate pe Dumnezeu. Date fiind realitatea păcatului și faptul că majoritatea oamenilor duc vieți legate inextricabil de o lume dezordonată, e emoționant să vedem modul sensibil în care mulți duhovnici mențin idealul desăvârșirii în paralel cu lucrurile cotidiene.

Ortodocșii români sunt extrem de critici față de tolerarea în Occident a relațiilor sexuale în afara căsătoriei și față de tolerarea homosexualității, dezgust izvorât din convingerea că aceasta este o stare de profundă păcătoșenie. Cum ar reacționa un duhovnic la spovedirea acestor păcate? Dată fiind această intransigență, am remarcat cu surprindere că duhovnicii reacționează cu multă înțelegere și disponibilitate de a lucra cu răbdare până ce Dumnezeu va putea să lumineze acea persoană cu privire la păcatul ei.

¹⁹ Călin Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

Un preot dintr-un cartier de blocuri spunea despre cei care au relații promiscue:

„Le respect libertatea, dar nu le-aș da dezlegare să se împărtășească decât ocazional celor care declară că se vor căsători”²⁰.

Un student teolog s-a arătat nemulțumit de tratarea cu asprime a celor ce recunosc o orientare homosexuală:

„E ca o boală. Nu operezi mai întâi. Încerci să tratezi și mai apoi operezi, dacă tratamentul nu reușește. Încerci să convingi. Să le întărești voința. Dacă vin să se spovedească, ei caută voia lui Dumnezeu, dar poate n-au puterea să o și facă”²¹.

Acest tratament fusese aplicat unui tânăr pe care l-am întâlnit în tren, și care mi-a zis că și-a mărturisit păcatul nimănui altul decât părintelui Cleopa și fusese uimit că a primit iertare și dezlegare să se împărtășească. Și mitropolitul Timișoarei ne-a vorbit despre dezamăgirea sa față de tinerii ortodocși timișoreni care demonstraseră cu puțin timp înaintea interviului împotriva solicitării Uniunii Europene ca România să relaxeze legislația privitoare la relațiile homosexuale. Din punctul său de vedere,

„homosexualitatea e un fel de boală. Un duhovnic n-ar trebui să respingă un om bolnav, ci ar trebui să-l îndrume în așa fel, încât boala sa să fie vindecată. M-am opus tinerilor noștri ortodocși care au afirmat public că homosexualii ar trebui întemnițați. Biserica nu folosește măsuri polițieneste, ci tratează o persoană cu mijloace duhovnicești până când se vindecă. Spovedania și Euharistia sunt metode foarte eficiente de vindecare, nu închisoarea. Sunt sigur că un bun duhovnic care întâlnește un homosexual l-ar vindeca, întrucât aceasta este o dezordine fizică, dar cu dimensiune spirituală. Esențial este ca el să fie vindecat, nu ucis”²².

²⁰ Pr. Eugen Jurca, intervievat în Timișoara, 1997.

²¹ Dan Sabău, Timișoara, 1997.

²² Mitropolitul Nicolae, intervievat în Timișoara, 1997.

În linii mari capelanul Universității din Timișoara a arătat o disponibilitate similară de a fi răbdător și a nu se arăta șocat.

„Principalele probleme pe care le întâlnesc la spovedanie sunt probleme de credință. Am descoperit că atunci când oamenii merg la biserică și urmează poruncile, problemele de credință dispar. În cazul problemelor sexuale prefer să am o abordare blândă. Canonul 106 al Sinodului VI Ecumenic dă putere preotului să fie blând. Sexualitatea este cea mai frecventă problemă la studenți, mai ales din cauza unei educații insuficiente”²³.

Pentru părintele Marius Ioana, ca și pentru ceilalți preoți care ne-au vorbit, harul sacramental și învățătura trebuie să conlucreze în formarea unei persoane creștine. Prin har și învățătură creștinii vor ajunge să înțeleagă ce anume este păcatul și să-l evite.

Un alt preot a exprimat înțelegerea paternității duhovnicești astfel încât ne ajută să înțelegem de ce legătura duhovnic/penitent, care pare a fi rigidă, nu este întotdeauna așa:

„Duhovnicul nu trebuie transformat într-un guru. Un guru dă instrucțiuni și porunci. Un duhovnic te ajută să iei decizii. El se bizuie foarte mult pe libertatea de alegere. Nu vreau să constrâng, ci să conving”²⁴.

Nu trebuie să idealizăm. Mulți, poate cei mai mulți preoți sunt autoritari și mai înclinați să poruncească decât să caute să ajute o persoană să ajungă la înțelegerea și hotărârea potrivită. Tânărul preot citat mai sus e neobișnuit de deschis față de oameni și foarte critic față de majoritatea clericilor. Este încurajator să vedem că și în aspecte cum sunt cele legate de moralitatea sexuală, unde învățătura ortodoxă este lipsită de ambiguitate, unii preoți recunosc că nu pot da *sentințe*. Oamenii trebuie să fie convinși, iar convinge-

²³ Pr. Marius Ioana, intervievat în Timișoara, 1997.

²⁴ Pr. Eugen Jurca, intervievat în 1997.

rea cere timp și răbdare. Încercarea de a convinge arată și respect pentru semen, care lipsește atunci când un preot se bizuie doar pe autoritatea sa pentru a pune capăt păcatului. Această disponibilitate de a convinge și nu de a porunci face parte și ea din preocuparea duhovnicului ca oamenii să-și asume răspunderea deplină pentru viața lor duhovnicească. Ca și toate faptele lor, păcatele sunt și ele răspunderea lor. Ei nu trebuie să fie dependenți în mod patologic de părintele duhovnicesc, ci să învețe de la el cum anume să se raporteze la Hristos cu încredere.

Spovedania în comunități

În încercarea de a înțelege rolul spovedaniei în Biserica Ortodoxă Română trebuie să reținem faptul că, până de curând, România a avut o populație predominant rurală, cea mai mare parte a ei, și cei mai cucernici creștini ortodocși, trăind la sate. Această repartitie începe să se schimbe și auzim păreri ale unor tineri educați diferite de cele ale bătrânilor de la sate. Dar înțelegerea spovedaniei s-a format însă în comunitățile rurale, acolo unde toată lumea se cunoaște și nu există păcate sau virtuți private. Patriarhul însuși provine dintr-o astfel de comunitate rurală din Moldova, iar amintirile sale ne ajută să plasăm discuția într-un context mai larg.

„Văd acum satul meu natal ca pe o comunitate de oameni înțelepți. Toți erau buni credincioși. Erau cu toții credincioși — bărbați și femei — la fel ca părinții mei, eu fiind născut într-o familie cu unsprezece copii... În sat, în seara dinaintea unei sărbători preotul trăgea clopotele la ora 5 seara. Dacă eram la câmp, încetam lucrul atunci întrucât începea sărbătoarea. Sărbătoarea avea deci și o dimensiune fizică, nu doar spirituală. Cel puțin un membru al familiei mergea la biserică pentru a sfinți întreaga familie. Înainte de a merge la biserică el cerea iertare celorlalți membri ai familiei. Când ajungea la biserică, după ce săruta icoanele, el

săruta mâna celor mai în vârstă dintre enoriași și nașilor, dacă erau prezenți, cerându-le iertare”²⁵.

Spovedania începea după această recunoaștere reciprocă a păcătoșeniei, după această oferire și primire reciprocă a iertării. Granițele dintre acest act social și spovedania sacramentală nu sunt clar delimitate, ci se suprapun. Într-o astfel de comunitate rurală oamenii știau în general cine trăia în păcate grele, cine nu putea sau nu trebuia să primească Împărtășania. Satul conlucra și la îndreptarea păcătoșului. Spovedania și dezlegarea aveau o dimensiune comunitară. Aceasta se manifestă mai puțin la oraș, iar tinerii din ziua de astăzi, care nu au crescut la sat fie au un sentiment personal, individualizat, al păcatului fie, așa cum am descoperit la Timișoara, au găsit în comunitatea studențească o viață în comuniune ce constituie un substitut potrivit al comunității sătești. În chip tăcut, dar emoționant, studenții timișoreni pe care i-am cunoscut împărtășeau creșterea împreună în viața creștină, spovedania și urmarea povățuirilor părinților duhovnicești.

Pe de altă parte, accentul pus pe spovedania la un anumit preot la țară poate ridica probleme pe care însuși patriarhul le admite:

„Sfinții Părinți spun că nu trebuie să ne schimbăm duhovnicii. Uneori, credincioșii exagerează această regulă, astfel încât atunci când se căsătoresc sau se mută în alt sat, cred că nu trebuie să-și schimbe duhovnicul și așa ajung să renunțe la spovedanie.”

Această înțelegere greșită, întâlnită în toate Bisericile, relevă faptul că oamenii îngăduie credinței lor să se identifice profund cu o comunitate anume și nu înțeleg că aceasta se referă în primul rând la Dumnezeu. Cu toate acestea, practica mergerii la același duhovnic — care cunoaște familia, persoana și împrejurările vieții lor — e un principiu impor-

²⁵ Patriarhul Teoctist, intervievat la București în 1997. Și pr. Dan Sandu amintește despre aceeași tradiție în satul natal, cincizeci de ani mai târziu!

tant care, potrivit învățăturilor clericilor români, ar trebui schimbat doar în condiții speciale.

„Recomandăm ca oamenii să se adreseze duhovnicului la care pot ajunge cel mai ușor, întrucât puterea spovedaniei nu depinde de experiența omului, ci este dată tuturor duhovnicilor. Spovedania liturgică trebuie făcută de credincios preotului din parohie. Preotul trebuie să cunoască sufletele enoriașilor săi. În acest fel el se va putea afla în strâns contact cu familiile lor, cu tinerii și va putea să înțeleagă situația lor reală”²⁶.

Preafericitul părinte patriarh insista atât de mult asupra rolului comunității în procesul căinței încât era gata să recunoască că reconcilierea sacramentală poate fi găsită și în afara spovedaniei formale și dincolo de slujirea preotului:

„În sensul larg al cuvântului, spovedania include pildă, sfat și înțelepciune. Toți călugării dintr-o mănăstire, toți credincioșii, chiar și femeile evlavioase, au aceste lucruri prin faptul că răspund unor întrebări despre credință și practica religioasă. Omul poate vorbi despre necazurile sale unui semen, iar aceasta poate fi un fel de spovedanie; el poate primi un sfat care e o formă de sfat duhovnicesc. Pe toți frații din mănăstire îi priveam ca pe niște duhovnici și am primit multă înțelepciune din cuvintele lor, ale tuturor”²⁷.

Aceste afirmații importante ne ajută să vedem spovedania ca parte din lucrarea lui Dumnezeu în comunitatea creștină. Spovedania nu trebuie să se limiteze la un eveniment individualizat, cum este privită adeseori în lumea secularizată, unde religia e de obicei izolată de „viața reală”.

Epitimia

Cuvântul „epitimie” („pedeapsă”) a cunoscut numeroase sensuri de-a lungul istoriei creștine. În latină, „penitență”

²⁶ Patriarhul Teoctist, intervievat în București, 1997.

²⁷ Patriarhul Teoctist, intervievat în București, 1997.

vine de la cuvântul latin *paenitere* care înseamnă „a regreta” și și-a păstrat sensul de expresie a regretului sau durerii. În unele secole modurile de exprimare a regretului accentuau suferința și durerea. Mersul desculț la Roma, acceptarea biciuirii, postul sever care slăbea sănătatea, toate dădeau penitenței creștinului un sens de pedeapsă înconfortabilă, dureroasă chiar, pentru păcatele săvârșite²⁸. Și astăzi ea mai este folosită cu același sens în vorbirea curentă. În creștinătatea apuseană însă, penitența primită la sfârșitul confesiunii sau spovedaniei e în general un act caritabil, citirea unui psalm sau a unei scrieri care să completeze sfatul dat de părinte. În Biserica Ortodoxă Română această parte a Tainei Pocăinței a păstrat o importanță mult mai mare decât în alte părți, chiar și față de celelalte Biserici Ortodoxe. În Bisericiile rusă și greacă darea unui canon de penitență e ceva neobișnuit acum. În România însă practica impunerii de penitențe după spovedanie e universală. În mod semnificativ, termenul folosit pentru a le descrie este „canon”, termen care se referă la canoanele ortodoxe specifice pentru un anumit păcat. Am remarcat un dezacord printre cei intervievați cu privire la oportunitatea schimbării acestor canoane în practica religioasă contemporană. E limpede însă faptul că majoritatea preoților le modifică. Așa declara și profesorul Virgil Cândea:

„În Ortodoxie nu modificăm canoanele și epitimii, care datează din secolul al XI-lea. Dar fiecare duhovnic le poate adapta pe propria răspundere. Problema noastră în aceste penitențe nu e să dăm o satisfacție lui Dumnezeu. Nu-L pot ofensa pe Dumnezeu pentru că El este mult prea mare. Problema noastră este să ne punem pe calea cea dreaptă — să ștergem păcatul și sentimentul vinovăției și să dobândim pacea”²⁹.

²⁸ Pentru că, potrivit lui *Latin Dictionary* al lui LEWIS & SHORTS, penitent derivă din *poena* (gr. *poine*), „pedeapsă”, sensul se subînțelege.

²⁹ Profesorul Virgil Cândea, intervievat în București, 1997.

Această afirmație cuprinde în ea două principii importante. Primul afirmă răspunderea preotului în actul spovedaniei, ceea ce înseamnă că el trebuie să-și asume consecințele unei eventuale aprecieri eronate. Parte din relația sa cu fiul duhovnicesc stă în împărtășirea responsabilității pentru păcat și penitență. Există numeroase tradiții orale în România despre părinți duhovnicești care impuneau canoane destul de severe credincioșilor — 400 de mătăanii pe zi, de exemplu — dar care se ofereau să facă jumătate din ele ei înșiși. Însuși părintele Cleopa, care a avut faima unui duhovnic strict, admite aplicări diferențiate pe măsura oamenilor:

„Canonul să fie după măsura puterii fiecăruia. (...) Altul este din fire sănătos și tare și poate să postească și să nu mănânce până seara; iar altul, săracul, dacă n-a mâncat de două-trei ori pe zi, cade jos”³⁰.

Într-o carte ulterioară el dezvoltă această idee:

„Duhovnicul trebuie să țină măsura adevărului, adică să țină calea de mijloc între dragoste și asprime, între acrivie, adică scumpătate, și pogorământ. Să măsoare așa cum îl învață Dumnezeu, de la caz la caz, dragostea cu dreptatea și muștrarea cu răbdarea și blândețea. Apoi, să dea canonul după măsura păcatului, după starea sufletească și trupească a credinciosului și potrivit cu practica și Canoanele Bisericii”³¹.

Pe de altă parte, capacitatea de adaptare a canoanelor tradiționale poate fi apreciabilă, cum arată un paroh cu experiență din Sibiu:

„În general le cer oamenilor să spună rugăciuni și să fie milostivi. Nu sunt în favoarea unor penitențe grele pentru că oamenii nu le împlinesc. I-aș ruga mai curând să ajute o familie sărmană, niște copii săraci. Pentru adulter sau avort le cer să îmbrace un copil să-

³⁰ *Ne vorbește Părintele Cleopa 2*, p. 12.

³¹ *Ne vorbește Părintele Cleopa 5*, p. 92.

rac (în locul opririi șapte ani de la Împărtășanie) și stăruii că păcatul nu mai trebuie repetat... Scopul epitimiei este că persoana care o primește să trăiască sentimentul îndreptării și o pedeapsă. Poți da canoane în vederea unei educații religioase... Se poate ca penitentul să nu știe nici o rugăciune sau să nu fi citit vreodată din Sfânta Scriptură, deci un astfel de canon îi poate deschide interesul. Încurajez lectura cărților religioase la care au acces... Uneori am mai oprit și de la Împărtășanie, dar nu pentru ani mulți. Nu putem compara prezentul cu trecutul. Cred că Sfântul Vasile, dacă ar fi trăit astăzi, ar fi fost mai îngăduitor”³².

În afirmațiile de mai sus recunoaștem faptul că oamenii simt nevoia de a-și ispăși într-un fel sau altul păcatele. În acest sens, epitimia privește înapoi. Orientarea reală este însă spre viitor, spre creșterea în viața creștină. Al doilea aspect care trebuie observat aici este că epitimia nu e adresată lui Dumnezeu. Nu este menită să potolească mânia lui Dumnezeu. Ea îl privește pe penitent, fiind destinată să restaureze un comportament creștin adecvat. Părintele Mihai spune mai departe:

„Un canon nu se face pentru merit. Nu se face pentru vindecare sau iertare. Este menit mai degrabă să învețe și să formeze. Nu e un act juridic prin care se dobândește o virtute. Într-un fel este o pedeapsă — trebuie să simți că îndeplinești aceste canoane nu ca să-L obligi pe Dumnezeu să te facă drept, ci ca să îți arăți că ai greșit și că simți acest lucru. E o unealtă pe care o folosești tu însuși. Epitimia nu se îndreaptă spre Dumnezeu, ci împotriva păcatului. Ea ajută voința și dorința de a lupta împotriva păcatului. Te întărește, dar nu câștigă automat mila lui Dumnezeu”³³.

Aceasta este și opinia unui profesor din București.

³² Pr. Mihai Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

³³ Pr. Mihai Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

„La spovedanie, preotul dă epitimii și sfaturi care ne ajută să câștigăm și să ne asigurăm pe viitor iertarea dată de Dumnezeu”³⁴.

Chiar și așa, canonul nu este doar o recomandare utilă ce poate fi acceptată sau uitată. Părintele Cleopa spune cu fermitate:

„Cel ce a primit canon și nu-l face, nu se poate curăța de lepra păcatului și nici sufletul său nu este slobozit din robia dracilor”³⁵.

Încă și mai riguros a fost profesorul de teologie morală din Sibiu, dar preocuparea lui era să garanteze o căință reală și îndeajuns de profundă pentru a se confrunța cu natura serioasă a păcatului:

„În privința epitimiei duhovnicul poate folosi toate canoanele. Nu este vorba de rigorism, ci de realism. Nu există iertare mai mare decât pocăința. Fără canoane nu există pocăință. Duhovnicii de astăzi răspund la păcate cu indulgență. Duhovnicul ar trebui să impună standarde mai înalte. Duhovnicul căruia îi este milă de fiul duhovnicesc nu este bun pentru el”³⁶.

Epitimiile deci nu se referă doar la canoanele instituite pentru anumite păcate, ci la tipul de sfat dat pentru depășirea unui păcat persistent. Un tânăr student teolog, care recunoștea că era cam iute de fire, spunea:

„Canoanele oferă o imagine realistă a vieții duhovnicești. Ele duc la o mai bună înțelegere de sine. Majoritatea canoanelor se referă la lucruri concrete: «Spune rugăciunea lui Iisus înainte de a te enerva». Învățătura vizează comportamentul”³⁷.

O tânără credincioasă vedea și ea canoanele într-o lumină la fel de pozitivă:

³⁴ Cf. I. BUGA, *Pastorală*, p. 104 sq.

³⁵ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 2, p. 11.

³⁶ Pr. Ilie Moldovan, intervievat în Sibiu, 1997.

³⁷ Dan Sabău, intervievat în Timișoara, 1997.

„Canoanele mă ajută să rezolv problemele cu care mă confrunt. Acesta este scopul lor. Nu sunt o pedeapsă. Duhovnicul meu îmi dă să citesc și să mă rog”³⁸.

Un preot sublinia faptul că la spovedanie el are de-a face cu oameni răniți, a căror principală nevoie este să fie vindecați și să-și recapete vigoarea și sănătatea:

„Canoanele îi ajută pe oameni să redevină drepti. Ele sunt menite să vindece, dar includ și învățătură și rugăciune. Ele caută să ajute persoana să-și asume răspunderea. Dacă salvezi pe cineva de la înec nu îl bați, ci îl resuscitezi”³⁹.

Această dimensiune terapeutică a epitimiei o accentuează și episcopul Kallistos Ware drept specifică creștinismului răsăritean:

„Concepția juridică despre spovedanie se va concentra pe Hristos Judecătorul care ne dă iertarea pentru vina noastră. Concepția terapeutică se concentrează pe taina vindecării. Ea va implica întreaga viață și este strâns legată de vindecare... Epitimiile fac parte din procesul de vindecare. Hristos este Chirurgul. Preotul e asistentul care-l aduce pe pacient în sala de operație. Epitimia este medicamentul care ne ajută să ne refacem. Deși suntem iertați, se poate să nu fim numaidecât pregătiți pentru Împărtășanie”⁴⁰.

Plecând de la faptul că în Bisericile rusă și greacă nu se dau de regulă epitmii, episcopul Kallistos crede că ele ar trebui date *mai mult* într-un context monahal decât într-unul parohial. Călugării pot impune un tip de ascultare potrivit numai pentru monahism. Ceilalți oameni trebuie să învețe să își urmeze propria conștiință. Acest lucru sugerează că în România practica spovedaniei este mai puternic influențată de practica monahală decât este cazul în

³⁸ Laura Marușter, intervievată în Timișoara, 1997.

³⁹ Pr. Marius Ioana, intervievat în Timișoara, 1997.

⁴⁰ Intervievat în Oxford, 1998.

general în Bisericile Ortodoxe. Nu este surprinzător, având în vedere înalta prețuire dată mănăstirilor și locul central ocupat de acestea în Biserica Ortodoxă și istoria națiunii române. Practica spovedaniei ne oferă, așadar, o perspectivă utilă asupra tradiției paternității duhovnicești în România, atât de adânc influențată de concepția monahală despre ascultare.

Probabilitatea ca practica spovedaniei în România să fie influențată de disciplina monahală ridică problema tuturor genurilor de exigențe extreme destinate călugărilor dar care sunt impuse și mirenilor; să ne gândim, de exemplu, la călugării din deșert care din ascultare udau bețe de lemn uscate ani în șir. O parte din rezervele exprimate anterior față de alegerea unui duhovnic monah se întemeiază pe această temere, fără îndoială cu anumită justificare. Un student cu o viziune foarte modernă despre viață nu considera că a primit canoane care să-i zdrobească voința.

„Scopul unui canon e de a mă face responsabil și să am o poziție clară față de problemele pe care le am. Mă ajută să găsesc răspunsuri la problemele mele. N-am primit vreun canon pe care să-l văd drept o pedeapsă. Nici nu mi s-a părut vreodată că duhovnicul meu ar încerca să-mi înfrângă voința. Încearcă mai curând să o reorienteze. Duhovnicul meu vede voința drept un fel de energie, care nu poate fi oprită; dar trebuie bine orientată. Fără voință omul nu mai este persoană”⁴¹.

În această acceptare a epitimiei/penitenței ca parte integrantă a spovedaniei se revelează importanța învățăturii despre sinergie în teologia ortodoxă. Mântuirea vine de la Dumnezeu, dar Dumnezeu cere conlucrarea oamenilor. Ei lucrează împreună cu Dumnezeu pentru a-și desăvârși sufletele. Nu e de ajuns să primești iertarea de păcat și să-ți urmezi drumul ca și mai înainte. Harul sfințitor al dezle-

⁴¹ Constantin Jinga, intervievat în Timișoara, 1997.

gării e orientat spre viitor, nu doar spre trecut. El cere un răspuns adecvat din partea omului:

„Ca să primești iertare nu e de ajuns doar harul lui Dumnezeu; e nevoie și de contribuția penitentului. Sinergia înseamnă har, credință și fapte bune. Credința și faptele depind de efortul omului. Prin acestea persoana devine un om nou, iar prin Împărtășanie primește o putere specială pentru a nu mai păcătui”⁴².

De ce să te spovedești?

Încercând să înțelegem rolul spovedaniei în viața creștinilor credincioși ne lovim de problemele nemijlocite ale păcatului și problemele practice ridicate de spovedaniile individuale. Este important să vedem rolul pe care această Sfântă Taină îl joacă în drumul pe care fiecare creștin caută să-l facă alături de Dumnezeu. Penitența înseamnă mai mult decât să fii iertat din când în când, ca un duș pe care-l faci din când în când ca să te cureți de praf. Căința este în viața creștină o mișcare care trebuie mereu explorată, repetată, aprofundată. E și unul dintre aspectele cele mai rodnice ale vieții creștine și astfel patriarhul Teoctist a încercat să exprime importanța spovedaniei în termeni de căință:

„O viață duhovnicească autentic creștină nu poate fi continuă și nu poate progresa fără căință. Duhovnicul este cel care poate pune la încercare și observa nivelul de pocăință al fiecăruia. Duhovnicul are o autoritate maximă asupra persoanei care i se spovedește. Duhovnicul e mai mare chiar decât mine ca patriarh. Rolul duhovnicului în Ortodoxie e acela de a zidi chipul lui Hristos în om... Doar atunci când credincioșii se căiesc și primesc iertare de la Dumnezeu prin spovedanie înaintează spre Dumnezeu”⁴³.

⁴² Patriarhul Teoctist, intervievat în București, 1997.

⁴³ Patriarhul Teoctist, intervievat în București, 1997.

Preasfințitul Laurențiu Streza se exprimă aproape identic:

„Scopul spovedaniei nu este doar acela de a fi dezlegat, ci de a progresa, de a călători mână în mână cu Hristos. Aceasta pentru că atunci când te împărtășești trebuie să Îl iei pe Hristos în tine. Devii hristofor — purtător de Hristos”⁴⁴.

Conștientizarea faptului că Îl poartă în sine pe Hristos îl îndeamnă pe credinciosul ortodox evlavios să ia în serios spovedania. Importanța dată drumului întregii vieți creștine îl duce pe creștin la un duhovnic pentru a primi sfat, ceea ce depășește simpla primire a iertării de păcatele trecutului. Putem de aceea să încheiem această secțiune cu o privire asupra câtorva din învățăturile părintelui Cleopa Ilie despre spovedanie comparându-le cu cele spuse mai sus.

Părintele Cleopa despre spovedanie

Pentru părintele Cleopa spovedania ține de lucrurile urgente. Păcatul nu trebuie tratat cu ușurință, nici nu trebuie lăsat până când apar împrejurări favorabile pentru a ne ocupa de el. Adresându-se unui grup de credincioși simpli el le spunea:

„Deci, când vezi că ești bolnav de moarte, nu alerga la doctor, că poate te omoară acela și mori nemărturisit. Întâi spovedește-te și apoi du-te și la doctor, dacă este cazul, dar tu să fii mărturisit. Dacă ai murit, gata, te-ai ușurat!”⁴⁵.

Un sfat atât de practic și inflexibil subliniază convingerea sa că spovedania nu e doar un mijloc de a fi mai bun în această lume. Este o chestiune de rai și de iad, de viață și de moarte, mai importantă decât sănătatea fizică, pentru că privește viața veșnică, nu doar cea lumească. Totuși părintele Cleopa nu vedea spovedania doar în termeni de pregătire pentru moarte. În comun cu cele de mai sus, el

⁴⁴ Intervievat în Caransebeș, 1997.

⁴⁵ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 2, p. 11.

încurajează spovedania frecventă și înșiră cinci avantaje ale acestei practici.

„— Primul folos al deseii spovedanii este acela că păcatul nu prinde rădăcini în noi și se strică din suflet cuibul Satanei. (...)

— Al doilea folos al deseii spovedanii este că omul ține minte ușor greșelile făcute de la ultima spovedanie. (...) Ca spovedania să fie bună trebuie să fie sinceră și curată. (...)

— Al treilea folos al celui ce se mărturisește des, chiar dacă i s-ar întâmpla să cadă într-un păcat de moarte, îndată aleargă și se mărturisește și intră în harul lui Dumnezeu, și nu suferă să aibă pe conștiință greutatea păcatului...

— Al patrulea folos al deseii spovedanii este că pe un credincios ca acesta îl află moartea curățit și în harul lui Dumnezeu...

— Al cincilea folos al deseii spovedanii este că unul ca acesta se oprește și se înfrânează de la păcate, aducându-și aminte că după puține zile se va mărturisi din nou”⁴⁶.

Astfel de învățături aspre și bine rânduite sunt tipice pentru părintele Cleopa, care avea o experiență de o viață în predica adresată oamenilor simpli și evlavioși din Moldova. În ce privește obiectul spovedaniei, pe lângă păcatele de moarte, părintele Cleopa insistă pe îndemnul tuturor preoților — acela de a nu omite nimic.

„Să nu credeți dumneavoastră că păcatele mici nu sunt grave! Și pe acelea trebuie să le mărturisim, că auzi ce spune Evanghelia: «Nimic necurat nu va intra întru Împărăția cerurilor»”⁴⁷.

Părintele Cleopa voia ca oamenii să își asume răspunderea pentru păcatele lor. Acest lucru se face pe două căi. În

⁴⁶ *Ne vorbește Părintele Cleopa 2*, p. 18–20.

⁴⁷ *Ne vorbește Părintele Cleopa 2*, p. 22, citând liber din *Efesenii* 5, 5.

primul rând prin îndepărtarea ispitei de a arunca vina asupra altora, nu numai pentru că astfel se evită răspunderea, ci și pentru că acest lucru introduce păcatul în spovedanie. „Spovedania să nu fie prihănitore, adică să nu dăm vina pe nimeni (...), nici chiar pe diavoli”⁴⁸.

În al doilea rând, insistă el, oamenii pot evita păcatul dacă doresc cu adevărat acest lucru.

„Omul are atâta putere împotriva păcatului, că toți diavolii din iad, dacă ar veni, n-au ce-i face, dacă vrea să nu facă păcatul; căci i-a dat Dumnezeu o putere mare, de la Botez, să biruiască ispitele diavolilor”⁴⁹.

Este o afirmație ce pare excesiv de optimistă creștinilor occidentali care se identifică cu Sfântul Pavel din *Epistola către Romani* 7, care recunoștea neputința de a face mereu ceea ce este bine și de a se abține de la cele rele. Nu stă în firea nemântuită a omului să urmeze căile lui Dumnezeu și chiar dacă prin botez această natură este restaurată în noi, ca în toate lucrurile ce țin de viața creștină, buna ei funcționare nu poate fi pur și simplu presupusă. La zidirea vieții creștine se lucrează în permanență. Ne adresăm unui duhovnic, căutându-i sfatul în primul rând pentru a învăța să folosim puterea pe care ne-a dat-o Dumnezeu. Părintele Cleopa va fi considerat că miezul problemei stă în „dorința de a păcătui”. Realitatea este că oamenii doresc să păcătuiască, indiferent ce zic și adeseori indiferent de ceea ce cred că simt. Scopul vieții ascetice în interiorul și în afara monahismului este acela de a curăți și întări voința, de a îngădui harului dumnezeiesc să intre în adâncurile ei și să o schimbe într-o voință care caută să facă mereu voia lui Dumnezeu. Pare o sarcină grea, mai presus de puterile noastre. Dar părintele Cleopa respinge deznădejdea amintindu-ne că Dumnezeu este aici, înțelegându-ne și întărindu-ne chiar și în păcatul nostru.

⁴⁸ Ne vorbește Părintele Cleopa 2, p. 9.

⁴⁹ Ne vorbește Părintele Cleopa 2, p. 20–21.

„În bunătatea Lui cea fără de margini, El știe neputința noastră, că greșim cu voie și fără voie, cu știință și cu neștiință. Nu este clipă când nu greșim înaintea Domnului. Dar nimeni nu știe firea omului mai mult ca Dumnezeu, căci El ne-a făcut din nimic. De aceea, cum ne întoarcem către El cu lacrimi, cu părere de rău, cu spovedanie curată, ne și iartă”⁵⁰.

În cele din urmă Dumnezeu este Cel care ne mântuiește. Nu ne mântuim noi înșine. Cu toată natura ei profund personală, Taina Spovedaniei rămâne în mâna lui Dumnezeu, nu a noastră. Fiecare duhovnic trebuie să fie conștient că nu lucrarea lui, nu sfaturile lui, ci lucrarea și harul lui Dumnezeu care lucrează în el îl aduc pe păcătos la viață și-l așază pe calea spre Dumnezeu. Oamenii vin la duhovnici precum părintele Cleopa întrucât simt apropierea lor de Dumnezeu. Această apropiere face ca spovedania să nu mai fie înfricoșătoare, ci alinătoare, întrucât prin prezența lui Dumnezeu manifestată în duhovnic penitentul descoperă iubirea, mila, compasiunea și înțelegerea care transformă spovedania într-un act de iubire, în care se intră cu recunoștință și cu bucurie dătătoare de viață.

⁵⁰ *Ne vorbește Părintele Cleopa 2*, p. 14.

Calea spre Dumnezeu

Numai în libertate își poate alege ucenicul drumul lui¹.

Practica spovedaniei și îndrumarea duhovnicească pot părea restrictive creștinilor moderni, obișnuiți să ia singuri deciziile în viață, convinși că doar ei știu cum ar trebui să se dezvolte relația lor cu Dumnezeu. Un părinte duhovnicesc poate părea o figură tiranică, dominatoare, lipsindu-l pe creștinul sensibil de acel tip de libertate de care are nevoie ca să crească într-o iubire încrezătoare pentru Dumnezeu. Am văzut deja că tradiția paternității duhovnicești în România are sensibilitatea și blândețea caracteristice bunilor părinți. În acest capitol vom prezenta mai întâi importanța libertății în creșterea spre Dumnezeu a personalității creștinului, apoi vom privi spre scopul acestui drum: îndumnezeirea (*theosis*) și nepătimirea (*apatheia*), două dintre cele mai răstălmăcite caracteristici ale învățăturii ortodoxe despre viața duhovnicească. Aceasta ne conduce spre o discuție despre asceză, nevoința fiind mijlocul prin care se realizează nepătimirea și îndumnezeirea.

O minunată imagine care ne vine din tradiția Părinților deșertului este aceea a tânărului călugăr care-i cere unui călugăr mai bătrân: „Părinte, dă-mi un cuvânt!” Cererea s-a repetat de-a lungul secolelor și rămâne fundamentală pentru tradiția ortodoxă a paternității duhovnicești. Ucenicii, bărbați sau femei, laici sau călugări, s-au adunat la picioarele marilor duhovnici, uneori cu întrebări precise, dar cel mai adeseori cu simpla cerere: „Părinte, dă-mi un

¹ † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Tradiție și libertate*, 1995, p. 146.

cuvânt”. Această cerere presupune mai multe lucruri. Primul, că, dacă vine, răspunsul merită să fie ascultat. Nu simpla curiozitate l-a îndemnat pe ucenic să îl ceară. Motivul nu e nici un fel de diletantism spiritual, ci presupune că părintele duhovnicesc rostește cuvinte care vin de la Dumnezeu, cuvinte care vor avea o semnificație unică și particulară în viața ucenicului. Pe de altă parte, el are o semnificație personală. Cel care întreabă nu cere o predică generalizată sau afirmarea generală a unui adevăr teologic. Vrea un cuvânt care să-i vorbească, un sfat scurt și care să-i îndrepte pașii către Dumnezeu. O a doua presupunere, mult mai importantă, este că atunci când primește cuvântul, el îl va putea și urma. N-ar avea nici un sens să ceară sfat sau povață, dacă n-ar avea nici intenția, nici posibilitatea de a asuma ceea ce i se dă. Ortodoxia, ca și alte tradiții creștine de altfel, vede voința umană slăbită de căderea protopărinților, dar nu iremediabil distrusă. Ca persoane intrăm în această viață cu o voință slăbită și o natură care va încerca mereu să aleagă calea cea mai ușoară. Suntem asaltați de ispite și de exemple negative, iar voința capătă cu ușurință obiceiuri rele, ba chiar păcătoase. Dar avem și puterea de a alege o altă cale și odată aleasă, putem acționa altfel. Dintre toate sfaturile date în viața duhovnicească, cea mai comună povață e să alegem corect. Voința trebuie educată să aleagă bine. Trebuie întărită, astfel încât să se poată ține de ceea ce a ales. E adevărat, firește, că nu poate face aceasta singură. Ortodoxia a fost adeseori acuzată de pelagianism (de la numele călugărului Pelagius), potrivit căruia „omul poate face primii pași fundamentali spre mântuire prin eforturi proprii, fără ajutorul harului”². Acuza este nefondată din moment ce învățăturile lui Pelagius n-au ajuns niciodată în Răsărit și astfel părerile sale eretice n-au declanșat discuțiile lungi asupra responsabilității umane pentru mântuirea sufletului care au avut loc în Occident pe vremea Fericitului Augustin († 430). Ortodoxia n-a fost

² *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997, p. 1248.

nevoită să răspundă nici controversei privind îndreptarea prin credință sau fapte bune, care a modelat o mare parte din înțelegerea occidentală privitoare la răspunsul dat de om lui Dumnezeu începând din secolul al XVI-lea. S-ar părea că mai degrabă Platon decât Pelagius e sursa accentului pus pe efortul personal în viața spirituală. Așa scrie Anthony Meredith:

„Creștinii au învățat de la Platon nu doar importanța încordării în slujba lui Dumnezeu și a realizării idealului, ci și ceva de mare importanță despre natura scopului ce trebuie urmărit”³.

Platon însuși arată cât de exigent este acest proces și cum cere schimbarea vieții:

„... după cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric decât laolaltă cu întreg corpul, la fel această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca și organul prin care fiecare cunoaște, trebuie să se răsucescă împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este și la marea sa strălucire”⁴.

Dumnezeu merită oricâtă luptă ascetică. Creștinismul ortodox are însă propriile lui moduri de a insista asupra faptului că viața creștină necesită sprijinul constant și intervenția lui Dumnezeu și că, oricât de multă responsabilitate au oamenii față de viața lor creștină, ei nu pot lucra singuri. O mare parte din secolele de luptă pentru a cristaliza o învățătură corectă despre Sfânta Treime s-a consumat pentru a asigura rolul activ al Fiului și al Sfântului Duh în viața omului. În *Filocalie* textul cel mai des repetat este „Fără Mine nu puteți face nimic” (*Ioan* 15, 5). E la fel de adevărat însă că, fără conlucrarea noastră liberă, Dumnezeu nu ne poate mântui. Ca să alegem binele trebuie să fim

³ A. MEREDITH, *The Cappadocians*, Londra, 1995, p. 12.

⁴ *Republica* VII, 518C [trad. rom. A. Cornea: *PLATON, Opere* V, București, 1986, p. 317].

liberi. Dumnezeu ne constrânge la un anumit comportament pentru că dorește dragostea noastră. Prin natura ei, iubirea nu poate fi impusă, ci trebuie oferită de bunăvoie. Unul dintre primele țeluri ale vieții duhovnicești e să dobândim acea libertate.

E vorba de libertate, nu de libertinaj. Înțelegerea creștină a libertății e înrădăcinată în credința biblică că fiecare persoană a fost creată după chipul lui Dumnezeu și trebuie să fie încurajată să lucreze ca fiu al lui Dumnezeu. Încrederea aceasta nu va fi întotdeauna meritată, dar ea trebuie acordată dacă e să fie deprinsă libertatea. Un părinte duhovnicesc trebuie să aibă încredere în ucenicul său, și invers. Cât de departe merge această încredere ține de discernământul pe care un părinte duhovnicesc trebuie să-l exercite atunci când dă sfaturi și îndemnuri celor ce vin la el. Încrederea e cea care transformă relația dintr-una autocratică, dictatorială sau opresivă într-una dătătoare de viață, deoarece încrederea este un aspect al iubirii, iar iubirea e fundamentală pentru creșterea în viața creștină. Iată cum surprinde acest lucru un autor duhovnicesc român: „Numai în perspectiva și în climatul iubirii (...) autoritatea nu mai înseamnă tiranie, iar libertatea nu mai înseamnă anarhie”⁵.

Oricare ar fi exigențele cerute unei persoane în drum spre Dumnezeu, nu trebuie uitat nici o clipă că iubirea le subîntinde pe toate și că ea este scopul lor. Un lucru foarte simplu și frumos exprimat de un cunoscut părinte duhovnicesc din România:

„Să ne iubim cu adevărat unii pe alții. Să încercăm să iubim pe toată lumea, indiferent dacă se cheamă bună sau rea. Să iubim mult, și să iubim frumos. Să iubim rana și pe cel care ne-a făcut rana. Să știm să fumăm pe Hristos de la semenii noștri. El stă ascuns la cei pe care noi nu-i iubim”⁶.

⁵ † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, 1995, p. 78.

⁶ Părintele Arsenie Papacioc, citat de I. BĂLAN, *Convorbiri duhovnicești* I, p. 461.

Ultimele două propoziții arată că părintele Arsenie nu se lasă dus de sentimentalism în ceea ce privește simțămintele de dragoste față de lume. Trebuie să năzuim să iubim întreaga lume pentru că Dumnezeu o face mai întâi, iar noi vrem să devenim una cu El. Mulți oameni din lume sunt însă răi și nu sunt ușor de iubit de cei ce n-au învățat să-i vadă așa cum Dumnezeu îi vede. Aceștia ne vor răni așa cum l-au rănit și pe Iisus. Rănile vor pune la încercare dragostea noastră și, dacă răspundem corect, ele ne vor învăța să iubim. Așa spunea un călugăr care a petrecut zece ani în închisorile comuniste din România: „Nu bățile m-au durut, ci sentimentul răutății din cei care mă băteau m-a întristat cu adevărat”⁷. Era mâhnit că oameni făcuți după chipul lui Dumnezeu puteau avea în ei atâta răutate. E o experiență comună tuturor celor care au suferit torturi și chinuri în numele lui Hristos. Aceștia descoperă în ei înșiși o adâncă preocupare pentru torționari, care sunt și ei copii ai lui Dumnezeu și trebuie iubiți în ciuda răului în care au căzut.

Îndumnezeirea

O iubire atât de imensă trece limpede dincolo de natură. Ea vine de la Dumnezeu și este un semn de participare la natura/viața lui Dumnezeu. Participarea noastră la natura/viața lui Dumnezeu începe la Botez, altfel botezarea în Hristos n-ar mai avea nici un sens. Dar creșterea în Hristos, lăsarea Lui să ia chip în noi și împărtășirea de natura/viața lui Dumnezeu e o sarcină de o viață; e marea sarcină a vieții creștine care continuă și dincolo de moarte. Și dacă învățătura Sfântului Grigore al Nyssei despre *epectază*, „mișcarea de înălțare continuă a spiritelor create spre spiritul necreat și infinit al lui Dumnezeu”⁸, este acceptată, progresul nu se termină cu adevărat niciodată. Acesta este procesul îndumnezeirii (*theosis*). E atât de central pentru spiritualitatea

⁷ Părintele Pantelimon, intervievat la mănăstirea Ghighiu, 1997.

⁸ A. MEREDITH, p. 138. GRIGORIE AL NYSSEI, *Viața lui Moise* 2, 242–246 [trad. rom. pr. I. Buga, *PSB* 29, 1982, p. 22–23 și 90–91].

ortodoxă, încât un tânăr preot din Ploiești⁹ a fost în stare să-l descrie instantaneu:

„Omul este chemat să fie asemenea lui Dumnezeu. El este făcut după chipul lui Dumnezeu și trebuie să aspire spre o asemănare cu Dumnezeu, să devină el însuși dumnezeu. Îndumnezeirea naturii umane a fost făcută de Iisus Hristos prin învățătura Sa, și se continuă prin comuniunea cu El și prin legătura dintre Hristos și Biserica Sa. Omul îndumnezeit e cel care descoperă cerul aici pe pământ. După căderea protopărinților în sufletul omului a rămas o nostalgie după cer și, în toată istoria lui, omul tânjește după el. Acum, în secolul al XX-lea, este greu să înțelegem relația cu Dumnezeu. Astăzi trebuie să alegem repede, fiindcă toate se petrec rapid. Omul trebuie să aleagă între ceea ce se vede și pare adevărat și ceea ce este adevărat, dar nevăzut. Omul nu poate avea o legătură reală cu Dumnezeu doar întorcându-se spre Dumnezeu. Ca să-și descopere comoara din inimă, omul trebuie să-și scruteze inima și să-L descopere acolo pe Dumnezeu. El însuși va deveni prin nevointă ca Dumnezeu. Îndumnezeirea omului înseamnă eliberarea lui de tot ce ține de rău. Înseamnă de asemenea unirea ontologică cu Dumnezeu. Îndumnezeirea înseamnă înălțarea duhovnicească a omului. Omul nu se îndumnezeiește stând pe loc, ci mișcându-se spre Dumnezeu¹⁰.”

Afirmația tânărului preot că omul se îndumnezeiește „prin nevointă” este evident o exagerare, deși în predici și în convorbiri mulți preoți și călugări aveau să spună același lucru. Accentul pus pe responsabilitatea individuală și dorința de a-i face pe oameni să persevereze îi fac pe preoți în predici să sugereze că putem face acest lucru singuri. Aceste exprimări trebuie văzute însă în contextul unei vieți trăite în Biserică și Liturghie care face foarte limpede pre-

⁹ Pr. Ioanin Chilian, intervievat în 1997.

¹⁰ Cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Viața lui Moise* 2, 242 [PSB 29, 1982, p. 94-95].

zența atotdeauna a lui Dumnezeu. Modul foarte serios în care i-am văzut pe oameni pregătindu-se pentru Taina Spovedaniei și Împărtășaniei face parte din acceptarea responsabilității personale pentru mântuire. Dar aceste Taine arată fără nici un echivoc că întreaga lucrare de sfințire vine de fapt de la Dumnezeu. Această relație dintre efortul personal și Taine oferă o expresie adecvată procesului sinergic de sfințire. În spatele afirmației preotului de mai sus stă însă o îndelungată tradiție patristică la care ne vom referi acum.

Una dintre problemele principale pe care oamenii moderni le au cu noțiunea de îndumnezeire provine dintr-o neînțelegere a învățăturii creștine despre natura lumii materiale. Moștenirea noastră neoplatonică ne-a lăsat sentimentul că toată materia este rea și în contrast total cu natura spirituală a lui Dumnezeu, care este țelul spiritual spre care aspirăm. O astfel de înțelegere elimină orice posibilitate a naturii umane de a fi transformată în natura/viața lui Dumnezeu. Tot ce se poate spera este doar ca sufletul să lase în urmă ceea ce e material și să se înalțe spre Dumnezeu. Dacă e adevărat că spiritualitatea creștină tinde să accentueze foarte tare păcătoșenia umanității și nevoia de a fi mântuiți de păcat și a ajunge în mâinile lui Dumnezeu, în fapt creștinismul a insistat întotdeauna că *nu* acesta este lucrul la care să ne așteptăm, pentru că lumea pe care Dumnezeu a creat-o nu este rea în sine. În tradiția ascetică creștină o mare atenție este dată controlului trupului și patimilor trupesti și cultivării minții. De aici e ușor să se creeze impresia că, în sine, creștinismul se opune trupului și naturii lui materiale. Mulți creștini au căzut într-un fel de dualism platonian care acceptă că materia e complet diferită de spirit și nu poate face parte dintr-o viață spirituală adevărată. Această opoziție față de lumea materială nu este învățătura Bisericii, nici din Răsărit, nici din Apus. Oricât de puternic accentuează teologia dezastrul păcatului și consecințele lui catastrofale asupra naturii umane, creștinii să nu uite că, potrivit referatului biblic, omul a fost creat de Dumnezeu. Dumnezeu, Care este bunătate absolută, nu

poate crea ceva rău, fiindcă „Dumnezeu a creat omul după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a creat pe el; bărbat și femeie, l-a creat pe el” (*Facerea* 1, 31). Sfântul Ioan Damaschinul, printre mulți alții, insistă că materia însăși nu este rea. „Nu defăima materia, spune el, căci nu este netrebnică. Nimic nu este netrebnic din ceea ce este făcut de Dumnezeu”¹¹.

Dumnezeu nu l-a făcut bun doar pe om, ci le-a făcut bune pe toate celelalte: „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat și femeie l-a făcut pe el” (*Facerea* 1, 27). Ce este acest chip? Pentru Sfântul Pavel „chipul” este Hristos (*1 Corinteni* 4, 4–6 și 15, 49; *Coloseni* 1, 15): „Hristos este chipul Dumnezeului Celui nevăzut” și acest chip devine al nostru pe măsură ce căutăm să ajungem la „măsura vârstei plinătății lui Hristos” (*Efesenii* 4, 13). Sfinții Părinți urmează învățătura Sfântului Pavel, potrivit căreia Hristos este icoana sau „chipul lui Dumnezeu”, iar omul este creat după chipul lui Dumnezeu, adică după chipul lui Hristos¹². Totuși, oamenii nu trebuie să presupună că, fiind creați după chipul lui Dumnezeu, mântuirea le este asigurată. Deși suntem creați după chipul Celei de-a Doua Persoane a Sfintei Treimi, nu suntem de natură divină. Între natura umană și cea divină rămâne o prăpastie. „Toate lucrurile sunt departe de Dumnezeu nu prin loc, ci prin natură”¹³. Această prăpastie a putut fi depășită numai prin Întruparea și coborârea plină de dragoste a lui Dumnezeu într-un trup omenesc.

Importanța chipului lui Dumnezeu în om nu înseamnă doar că avem o temelie pe care o putem recupera și pe care putem construi. Sfântul Grigorie Palama vede chipul lui Dumnezeu în om ca un fel de oglindă în care-L putem distinge pe Dumnezeu mai limpede decât în lumea naturală.

¹¹ IOAN DAMASCHINUL, *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane* 1, 16.

¹² ORIGEN, *Contra lui Celsus* 6, 63; cf. și IRINEU, *Împotriva ereziilor* 5, 16, 2; CLEMENT ALEXANDRINUL, *Protrepticul* 12; CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze* 14, 10; ATANASIE CEL MARE, *Contra păgânilor* 34 și *Despre Întrupare* 13; IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia 8 la Facere* 3–4.

¹³ IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* 1, 13.

De aceea, pentru a-L distinge pe Dumnezeu trebuie să scăpăm de păcatul care întunecă chipul și să începem procesul de revenire la asemănarea cu Dumnezeu pe care o aveau Adam și Eva înainte de cădere¹⁴.

Restaurarea nu se face nici ușor și nici repede. Căderea omului în neascultare a adus dezintegrarea unității dintre trup și suflet, plăsmuite de Dumnezeu. Pentru a reface această unitate Dumnezeu S-a făcut om. În cuvintele unui teolog ortodox:

„Mântuirea naturii umane realizată de Iisus, Noul Adam, a constat în faptul că o Ipostasă fără de păcat, cea a Logosului, a asumat liber natura umană în starea de stricăciune în care era... iar prin Înviere a restabilit legătura ei originală cu Dumnezeu. În Hristos omul s-a împărtășit din nou de viața veșnică menită pentru el de Dumnezeu”¹⁵.

Faptul că îndumnezeirea e realizată de Hristos Cel întrupat nu se poate fi accentuat suficient. Un preot român a exprimat foarte simplist acest lucru: „Scopul întrupării a fost să redea posibilitatea îndumnezeirii omului”¹⁶.

Sensul antropologic real al îndumnezeirii este ca noi să devenim Hristos sau hristificarea. Îndumnezeirea se face prin unirea cu Hristos, întrucât numai unirea cu El, Care este adevăratul Arhetip (spre deosebire de platonism), poate duce omul la împlinirea lui¹⁷. De altfel, Nicolae Cabasila, care a scris în secolul al XIV-lea, accentuează că Arhetipul după care am fost creați există nu doar în trecut, ci și în viitor: „Ființa omului nu constă în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul după care a fost făcut și spre care tinde”¹⁸. Iisus a depășit cele trei lucruri care ne separă de

¹⁴ J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Londra, 1964, p. 120 sq.

¹⁵ J. MEYENDORFF, *Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY, 1974, p. 177.

¹⁶ Părintele Mihai Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

¹⁷ P. NELLAS, *Deification in Christ*, Crestwood, NY, 1987, p. 39 sq.

¹⁸ P. NELLAS, p. 33.

Dumnezeu: natura căzută, păcatul și moartea. Prin Întruparea Sa și unirea ipostatică ne-a deschis calea de acces către natura/viața lui Dumnezeu, dar numai prin El. Prin Patimă și moartea pe cruce a eliberat omenirea de păcat. Prin Înviere a biruit moartea¹⁹. Îndumnezeirea își are rădăcinile în natura lui Hristos Cel întrupat. Am fost creați după chipul Său și prin El suntem restaurați în acest chip. „Dumnezeu a venit cu umanitatea pe care a asumat-o, o unitate a contrariilor: trup și duh: duhul îndumnezeiește, trupul este îndumnezeit”²⁰.

De aici înțelegem că, deși restabilește asemănarea cu chipul lui Dumnezeu în noi, îndumnezeirea nu e o întoarcere mitică spre trecut, ci privește înainte spre veșnicie: „Fiind creat după chipul lui Dumnezeu cel infinit, omul e chemat de propria sa natură... să transceadă limitele finite ale creatului și să devină infinit”²¹. Această mișcare nu se face însă automat și nici impersonal. Calea spre îndumnezeire este numai prin Hristos; și prin intrarea umanității în Hristos Sfânta Treime devine din nou accesibilă într-un chip nemijlocit și intim²². Hristos a adus umanitatea în Dumnezeire făcându-i astfel pe oameni să intre prin har în Dumnezeire. Hristos vine spre noi mai ales prin Sfintele Taine care sunt darurile Lui către noi în nevoile noastre umane. Îndumnezeirea ne este făcută accesibilă prin Botez și prin Euharistie despre care Sfântul Grigorie Palama spune: „De acestea două atârână toată mântuirea noastră, pentru că în ele se recapitulează întreaga economie divino-umană”²³. Această înțelegere are importante consecințe pentru studiul nostru.

În primul rând, ea arată limpede înțelegerea profund personală a rolului Tainelor și a harului sacramental în Ortodoxie. „În Răsărit noțiunea de har se identifică cu cea de participare; harul nu este un dar creat, ci comuniunea

¹⁹ P. NELLAS, p. 111 sq.

²⁰ GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea 45 (la Paști)*, 9; PG 36, 633D.

²¹ P. NELLAS, p. 28.

²² J. MEYENDORFF, 1964, p. 159.

²³ GRIGORIE PALAMA, *Omilia* 62.

cu viața divină”²⁴. În Taine lucrează Hristos. Botezul ne încorporează în Trupul tainic al lui Hristos, așa încât atunci când ne rugăm, ne rugăm în Hristos. Așa cum vom vedea, rugăciunea în numele lui Iisus e intim legată de conștiința că noi, creștinii, trăim în Hristos.

În al doilea rând, Euharistia poate fi văzută nu doar ca un ajutor sacramental pentru creșterea în sfințenia creștină, ci mai degrabă drept contextul și mijlocul acestei creșteri. Euharistia e centrală în procesul îndumnezeirii. Potrivit afirmației unui tânăr teolog român:

„Sensul îndumnezeirii este să devii tu însuși Dumnezeu, prin comuniune cu Hristos doar în Biserică. E viața noastră în sânul Sfintei Treimi”²⁵.

Liturghia e locul de întâlnire dintre cer și pământ, unde viața Sfintei Treimi devine viața noastră, unde credincioșii se amestecă cu sfinții. E un spațiu și un timp liturgic în care Hristos, Sfânta Maria, sfinții sunt prezenți cu toții. Fiind prezenți la Liturghie intrăm într-o lume cerească care ne transformă puțin câte puțin²⁶. Dacă aceasta se întâmplă când doar asistăm la Liturghie, faptul e încă și mai adevărat atunci când primim Sfânta Împărtășanie. Natura noastră întreagă se amestecă atunci mai intens cu cea a lui Hristos. Sfântul Grigorie al Nyssei descrie acest eveniment într-un limbaj fără echivoc:

„Intrând în cel care-L primește, trupul nemuritor [al lui Dumnezeu] transformă întreaga lui ființă în natura Sa... în Sfânta Euharistie El [Iisus] unește trupurile noastre cu El Însuși, astfel încât, unindu-se cu ce e veșnic, și umanitatea participă la nestricăciune”²⁷.

S-ar putea să apară aici o confuzie între starea de nemurire în care vom intra la sfârșit împreună cu Dumnezeu și

²⁴ J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Thought*, Crestwood, NY, 1975, p. 115.

²⁵ Călin Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

²⁶ P. NELLAS, p. 166 sq.

²⁷ GRIGORIE AL NYSSEI, *Cuvântare catehetică* 37; PG 45, 93C.

starea materială în care existăm acum, ca urmare a căreia trupurile noastre vor putrezi, indiferent de cât de des primim Sfântul Trup și Sânge al lui Hristos. Părinții răsăriteni accentuează însă tocmai acest paradox al trupurilor stricăcioase care privesc nesetricăciunea, deși nu scot de aici mai multe consecințe practice decât Sfântul Pavel. Totuși, văzând cât de puternică e credința lor că prin Împărtășire suntem luați fizic în natura/viața lui Dumnezeu, putem înțelege mai ușor importanța unui părinte duhovnicesc pentru creșterea duhovnicească, căci în tradiția răsăriteană (și mai ales în România) el este cel care păzește drumul spre împărtășire și dă unei persoane permisiunea de a primi Împărtășania. Omeneste vorbind, el își asumă responsabilitatea pentru procesul de îndumnezeire din acea persoană.

În al treilea rând, împărtășirea nu poate fi văzută în afara întregii vieți de har, din moment ce pe aceasta trebuie să o evalueze și orienteze părintele duhovnicesc. Rugăciunea, postul și iubirea aproapelui sunt zonele pe care un duhovnic trebuie să le supravegheze în mod constant în viața ucenicului, pentru că ele sunt căile nemijlocite prin care Sfântul Duh lucrează îndumnezeirea omului. Nicolae Cabasila descrie natura atotcuprinzătoare a vieții în Hristos atunci când spune:

„Cel ce se dorește după unirea cu Hristos, va trebui să se și împărtășească din trupul Lui, să și guste din dumnezeirea Lui și să-și lege viața sa de moartea și de învierea Domnului. Căci, într-adevăr noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem și cu sfântul Mir ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii și, în sfârșit, de aceea mâncăm hrana cea preasfântă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși trupul și sângele pe care Hristos le-a luat asupra-Și”²⁸.

²⁸ NICOLAE CABASILA, *Viața în Hristos* 2; PG 150, 521A [trad. rom. pr. prof. T. Bodogae: N. CABASILA, *Scrieri*, București, 1989, p. 150].

Strânsa identificare a Trupului și Sângelui primit în Împărtașanie cu Trupul și Sângele asumate de Hristos pe pământ explică marea grijă a asigurării că oamenii sunt vrednici să primească împărtașania și, totodată, clarifică afirmațiile privind eficacitatea Sfintelor Taine. Prin ele se schimbă viața. Îndumnezeirea nu este o simplă răsplată pentru bună purtare dată după moarte. E o anticipare, aici pe pământ, a vieții veșnice pe care o vom trăi dincolo pururea. Participarea la natura/viața divină are consecințe extraordinare aici și acum. Una dintre acestea este vederea luminii care iradiază din Dumnezeu.

„În El era viața, și viața era lumina oamenilor... lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume” (*Ioan* 1, 4 sq).

Cum am văzut mai sus, Platon credea că această vedere a luminii era scopul vieții virtuoză. Când am întrebat o credincioasă din România ce crede despre îndumnezeire, mi-a vorbit despre ea în termeni de lumină:

„Viața noastră ar trebui să fie o tânjire permanentă după Dumnezeu și după o unire tainică cu El în lumina cea neînserată, un permanent urcuș spre înviere”²⁹.

Terminologia luminii nu este doar o figură de stil. Sfântul Grigore Palama a devenit faimos prin insistența sa asupra faptului că oamenii pot vedea și trăi adevărata lumină a lui Dumnezeu prin rugăciune. Dar n-a fost nici pe departe primul. Sfântul Irineu, este primul care a făcut încă în secolul al II-lea afirmația uimitoare: „Din marea Sa iubire pentru noi Iisus Hristos, S-a făcut ceea ce suntem noi, pentru ca noi să putem deveni ceea ce este El”³⁰. Acest lucru, spune el, se face prin participare sau împărtașire de Dumnezeu Care este lumină (*1 Ioan* 1, 15).

²⁹ Anișoara Carol, intervievată în București, 1997.

³⁰ *Împotriva ereziilor* V prefața; PG 7, 1120B. ATANASIE CEL MARE întărește această idee: „El S-a înomenit ca să fim îndumnezeiți” (*Despre Întrupare* 54, 11; PG 25, 192B).

„Ca să vezi lumina trebuie să fii în lumină și să te împărtășești de strălucirea ei; tot așa, ca să-L vezi pe Dumnezeu trebuie să fii în El și să te împărtășești de strălucirea Lui dătătoare de viață. De aceea... cei care-L văd pe Dumnezeu se împărtășesc de viață”³¹.

Nicolae Cabasila, a cărui învățătură despre viața sacramentală am expus-o, vede Sfintele Taine tot în termeni de lumină:

„Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptății intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată... iar Lumina lumii biruiește lumea... Când intră razele soarelui într-o cameră în care arde o lumânare, privirile tuturor sunt atrase de aceste raze a căror strălucire face să pălească cu totul pâlpăirile făcliei, tot astfel și strălucirea vieții viitoare, care-și face loc în lumea aceasta prin Sfintele Taine, covârșeste în sufletele noastre orice farmec al vieții trupesti și întunecă toată frumusețea și strălucirea acestei lumi”³².

Lumina și viața sunt la fel de strâns unite la Cabasila ca și la autorul celei de-a patra Evanghelii (*Ioan* 1, 9), iar slava vieții viitoare e Hristos. La fel spune și Sfântul Macarie:

„... sufletul care a fost luminat în chip desăvârșit de frumusețea cea de negrăit a slavei luminii feței lui Hristos, care a intrat în comuniune cu Duhul Sfânt în chip desăvârșit și s-a învrednicit a se face lăcaș și tron al lui Dumnezeu, se face în întregime ochi, lumină, față, slavă și duh. Așa îl face Hristos, Cel care îl sfătuiește, îl susține și îl poartă, îl împodobește și îl înfrumusețează cu frumusețea spirituală”³³.

Cine a trăit această transformare a ființei sale va fi părintele duhovnicesc perfect. Sfântul Grigorie Palama descrie și el această experiență:

³¹ *Împotriva ereziilor* IV, 20, 5; PG 7, 1035B.

³² NICOLAE CABASILA, *Viața în Hristos* 1; PG 150, 504 [trad. rom. cit., p. 137].

³³ MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia* 1, 1; PG 34, 452AB [PSB 34, 1992, p. 87–88].

„Cine se împărtășește de energia dumnezeiască devine cumva el însuși lumină; se unește cu lumina și cu aceasta vede cu toate puterile sale cele ascunse celor care n-au acest har; așadar, depășește astfel nu numai simțurile trupesti, ci tot ce poate fi cunoscut (cu mintea)... pentru că cei curați cu inima Îl văd pe Dumnezeu... Care Se sălășluiește în ei ca lumină și Se descoperă celor ce-L iubesc pe El”³⁴.

În acest context prin lumină se înțelege și căldura. Focul care dă lumină și căldură e o imagine favorită pentru înțelegerea modului cum lucrează Dumnezeu în natura umană³⁵. Părintele Teofil de la Sâmbăta de Sus descrie și el îndumnezeirea în termeni de căldură și folosește o imagine comună Sfinților Părinți:

„Îndumnezeirea înseamnă ca omul să se unească cu Dumnezeu până acolo încât Dumnezeu să fie mai evident decât omul. În persoana Fiului lui Dumnezeu, natura umană și cea divină rămân ele însele, deși sunt unite și devin una. Aceasta înseamnă că natura umană este îndumnezeită în persoana Fiului lui Dumnezeu. (...) Sfinții Părinți ne arată că îndumnezeirea seamănă cu fierul înroșit în foc. Dacă pui un fier în foc el capătă calitățile focului: arde și se înroșește, luând ceva din calitățile focului”³⁶.

El subliniază și că în creștinism suntem cu toții nu numai fii prin adopție, ci și prin incorporarea noastră în Fiul Omului primim natura umană nestricăcioasă a Fiului lui Dumnezeu. Îndumnezeirea este fundamentată pe participarea noastră la trupul tainic al lui Hristos și pe intrarea noastră prin Hristos în viața Sfintei Treimi. Așa cum am văzut, acesta este un proces care privește înainte, niciodată înapoi. În cuvintele lui Nicolae Cabasila:

³⁴ GRIGORIE PALAMA, *Omilie la Intrarea în Biserică*, ed. Sophocles, Atena, 1861, p. 176–177 — citată după V. LOSSKY, *The Vision of God*, Londra, 1963, p. 133.

³⁵ Cf. *Evrei* 12, 29: „Dumnezeul nostru este foc mistuitor”.

³⁶ Intervievat la Sâmbăta de Sus, 1996.

„Doar chiar dintru-inceput așa a fost adusă firea omului pe lume pentru ca, prin minte și voință, să ajungă făptură nouă; judecata minții de aceea ni s-a dat ca să putem cunoaște pe Hristos, voința ca să ne avântăm spre El, iar aducerea-aminte pentru a-L purta în noi, toate acestea așa fiind rânduite din pricină că El a fost modelul după care s-au zidit toate făpturile. Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul celui nou”³⁷.

E astfel limpede că, în ciuda tendinței unor preoți de a vorbi despre îndumnezeire ca și cum ar fi săvârșită de noi, aceasta nu este ceva ce realizăm prin noi înșine. Ne este dată de Dumnezeu. N-o putem avea prin noi înșine. Însă nu ne pierdem în ea nici natura noastră umană, care rămâne mereu distinctă de natura divină. Așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog, „sunt om prin fire și dumnezeu prin har”. În cele din urmă nu noi suntem cei care venim la Dumnezeu, ci Hristos este Cel care ne duce la El. Hristos ia umanitatea în Sine, curățind-o și răscumpărând-o, făcând din ea ceea ce a vrut Dumnezeu de la început. Iar

„la sfârșit, după toate acestea ajunge la Dumnezeu Însuși cu umanitatea Sa înfățișându-se adică pentru noi ca om în fața lui Dumnezeu și Tatăl”³⁸.

Această făgăduință a unui viitor pe care îl trăim deja dă Evangheliei creștine sentimentul dinamic de așteptare. Exprimând această nădejde, ortodocșii cred că sunt mai aproape de adevăr decât creștinii occidentali, a căror teologie este centrată pe mântuire, o învățătură care până nu de mult tindea să se axeze doar pe mântuirea de consecințele păcatului mai mult decât pe mântuirea spre viață: „Îndumnezeirea”, subliniază un teolog ortodox,

„este mai mult decât mântuirea. Mântuirea înseamnă vindecare, restaurarea omului la starea din care a căzut.

³⁷ NICOLAE CABASILĂ, *Viața în Hristos* 6; PG 150, 680A [trad. rom. cit., p. 260].

³⁸ MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*; PG 91, 1309C [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, PSB 80, 1983, p. 265].

Îndumnezeirea este mult mai mult. E ceea ce a adus Iisus, har peste har, nu doar intrarea noastră în har. Noi dorim Împărăția lui Dumnezeu, care nu este doar dincolo de pământ, ci pe pământ”³⁹.

Îndumnezeirea este așadar țelul care ne face „să cunoaștem iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoștință, ca să ne umplem de toată plinătatea lui Dumnezeu” (*Efesenii* 3, 19).

Îndumnezeirea nu se oprește la umanitate. Noi facem parte din universul creat și dacă ne împărtășim de cer și de Dumnezeu, nu încetăm să fim parte a acestei lumi care ne hrănește și a cărei natură materială constituie trupul și oasele care fac parte din omul pe care l-a mântuit Hristos. Pe măsură ce devenim „părtași ai firii dumnezeiești din El”, ridicăm cu noi lumea materială în Dumnezeu. Devenim mijlocul mântuirii ei, al transfigurării ei în Dumnezeu. Părintele Ilie Moldovan exprimă această idee într-un mod mai pământesc dar elocvent:

„Orice lucru material poate fi îndumnezeit în Dumnezeu. Chiar și fasolea și cartofii devin parte din noi și intră în capacitatea de a gândi. Tot așa și noi cu Dumnezeu”⁴⁰.

Aceasta este o parte din harul lui Dumnezeu: nu trebuie să fim doar primitori pasivi ai mântuirii, ci împreună-lucrători cu Dumnezeu, parteneri ai Lui la lucrarea Sa de mântuire a lumii. Într-un fel lumea se mântuiește prin procesul prin care absorbim în noi hrana și transformarea ei în trup. Dumnezeu folosește aceste mijloace umile ca să refacă lumea. Dar în aceeași măsură, prin mintea noastră și capacitatea noastră de a alege binele, adică acele lucruri care ne conduc spre Dumnezeu, neascultarea fundamentală a umanității se schimbă și e recentrată pe Dumnezeu:

„Importanța omului pentru creație, pentru mântuirea lumii, e aceea că doar omul poate gândi și deveni mijloc de sfințire a lumii”⁴¹.

³⁹ Părintele Moldovan, intervievat în Sibiu, 1997.

⁴⁰ Părintele Moldovan, intervievat în Sibiu, 1997.

⁴¹ Părintele Negruțiu, intervievat la mănăstirea Timișeni, 1997.

Responsabilitatea pentru sfințirea lumii aparține fiecărui creștin. Căutând să creștem în Hristos, transformându-ne în asemănarea Lui (*Romani* 12, 2; *Galateni* 4, 19), participăm la procesul de „asumare a umanității în Dumnezeu”⁴² care este una din cele mai uimitoare consecințe ale Întrupării lui Hristos, prin care se realizează și recrearea unei lumi rănite, dar create de Dumnezeu. E însă mai cu seamă responsabilitatea călugărilor și a părinților duhovnicești chemați să călăuzească pe alții pe calea sfințeniei. Cum se face acest lucru? Am văzut importanța alegerii libere și responsabilitatea de a ne trăi permanent alegerea noastră. Aceasta înseamnă că îndumnezeirea nu poate fi realizată automat, prin primirea Sfintelor Taine sau printr-o participare formală, chiar și frecventă, la viața liturgică a Bisericii. Pornim de la o mare depărtare de Dumnezeu. Sufletele noastre sunt dominate de confuzie și de ignoranță. Putem totuși alege între bine și rău; iar în măsura în care facem alegerea binelui în mod constant, ajungem la starea în care îndumnezeirea devine o posibilitate reală. Așa cum spunea părintele Cleopa:

„Sufletul nostru se aseamănă cu o corabie care înoată pe valurile cele tulburate ale acestui veac, iar mintea, care este ochiul sufletului, este rânduită de Dumnezeu ca să fie cârmaciul acestei corăbii”⁴³.

*Nepătimirea*⁴⁴

Starea pe care o căutăm este aceea de *apatheia*, pe românește „nepătimire”. La o primă vedere (și trebuie să

⁴² *Crezul atanasian (Quicumque vult)* 35, citat în *The Book of Common Prayer* a Bisericii Anglicane.

⁴³ *Despre vise și vedenii*, p. 15.

⁴⁴ Departate de a fi exhaustivă, această secțiune arată ceva din spectrul de scrieri care au ca obiect îndumnezeirea și nepătimirea și indică enorma lor importanță în viața spirituală. La interviuri am descoperit însă că cei care n-au studiat teologia n-aveau idee ce este nepătimirea și îndumnezeirea. Aceasta a limitat posibilitățile de a discuta problemele pe care le pune *apatheia*.

recunoaștem, în multe cărți pe acest subiect) nepătimirea pare să însemne o totală lipsă de sentimente, o insensibilitate. Aceasta se datorează în parte faptului că e vorba de un termen stoic preluat și redefinit. E esențial deci să înțelegem ce înseamnă acum acest termen în contextul creștin.

Ca o caracteristică a vieții spirituale, *apatheia* este extrem de neatractivă pentru un occidental modern. O atare aversiune nu se datorează doar lipsei de atracție față de virtute pentru cei cufundați în păcat; nici nu este rezultatul naturii materialiste și seculare a civilizației occidentale care ne face să fim reticenți față de această virtute trecută, care pare că respinge lumea, e obscurantistă în aparenta ei rețineră față de implicarea în problemele umane, sociale și politice și distruge toate bucuriile omenești. S-au făcut obiecții severe față de *apatheia*, unele specifice timpului nostru. Prima obiecție poate fi considerată de natură teologică.

Dumnezeu a creat lumea și a făcut-o bună. A creat umanitatea ca să trăiască în această lume și să se bucure de ea. A creat oamenii ca să iubească și să fie iubiți. Ne-a făcut să avem parte de bucuria acestei creații, să ne bucurăm de iubirea conjugală, de răsfațul copiilor, de compania prietenilor. Creștinismul învață că omul e căzut în păcat și acest păcat a denaturat caracterul uman. Dar întruparea, mântuirea și învierea ne-au creat șansa să ne ridicăm din acea denaturare, să ne bucurăm din nou de plăcerile pe care Dumnezeu le-a menit pentru noi și să trăim acea plinătate fizică și psihică a vieții care include bunăstarea fizică și capacitatea de a iubi fără de care nu putem fi cu adevărat umani. La o primă vedere, *apatheia* pare să nege toate acestea, să nege bunătatea creației lui Dumnezeu — pare să fie o blasfemie. Nu e de ajuns să insistăm că teologia ortodoxă învață că lumea e creată de Dumnezeu și este frumoasă, dacă suntem convinși că nu ne este îngăduit să ne bucurăm sau să dorim lucrurile bune pe care Dumnezeu le-a pus înaintea noastră.

O a doua critică adusă *apatheiei* se centrează pe unele emoții umane care nu sunt exprimate de obicei în societate,

dar care totuși sunt considerate bune, cea mai însemnată poate fiind mânia neostoită împotriva nedreptății. Mult prea adeseori, Biserica a contemplat cerul, în timp ce oamenii (adeseori chiar oameni ai Bisericii) făceau lucruri abominabile semenilor lor pe pământ. Oare pentru că spiritualitatea ortodoxă se axează pe eliberarea de toate patimile au fost încurajați credincioșii să suporte suferințele, să îndure nedreptatea, să ignore durerea suferită de alții? Oare din cauza acelei sfinte indiferențe față de răutățile din lume Răsăritul a făcut progrese atât de lente în dezvoltarea tehnologică, progrese care au făcut viața mai puțin grea în Occident? Oare de aceea Răsăritul a făcut puține progrese în dezvoltarea instituțiilor politice, care să permită adevărata libertate și demnitate umană pentru toți oamenii? Oare de aceea a progresat atât de puțin, încât a ajuns să devină un teren ideal pentru dezvoltarea ideilor comuniste? Dacă așa stau lucrurile, atunci suferința mării majorități a lumii ortodoxe sub sistemele de guvernare comuniste ar putea fi văzută doar ca o răsplată cuvenită.

Probabil cel mai puternic argument împotriva nepătimirii, așa cum tindem să o înțelegem, este că Iisus Însuși, modelul nostru în toate, a avut sentimente pe care și le-a arătat. A vorbit despre frumusețea câmpurilor; avea milă de oamenii care veneau la El în număr mare „ca niște oi fără un păstor” (*Marcu 6, 34*). S-a mâniat pe farisei, s-a mâhnit uneori pe propriii discipoli și pe schimbătorii de bani din templu. E ușor să vedem în Iisus un om preocupat social până la pasiune și a cărui dragoste L-a împins la o mânie care l-a făcut să acționeze în favoarea celor slabi și împotriva celor puternici. Mai putem oare imita mânia și compasiunea Lui, dacă urmărim să atingem *apatheia*? Sfântul Ioan Gură de Aur a cunoscut și el mânia milostivă pentru săraci⁴⁵.

⁴⁵ *In Col. hom. 7, 4–5 (PG 62, 349–352); In I Thess. hom. 1, 4 (PG 62, 466–467); In Heb. hom. 11, 3 (PG 63, 94).* A se vedea de asemenea J. N. D. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom*, Londra, 1996, p. 134, 136 și în alte părți.

Evident sensul *apatheiei* și o traducere corectă a acestei noțiuni sunt cruciale pentru înțelegerea spiritualității ortodoxe de către creștinii occidentali. Această înțelegere este dublu necesară pentru studiul nostru întrucât despătimirea apare frecvent în scrierile părintelui Cleopa și ale altor părinți duhovnicești români, ca și în toate scrierile Sfinților Părinți greci.

Primul punct care trebuie observat a fost sugerat deja mai sus. Creștinismul răsăritean, ca și cel occidental, iau foarte în serios implicațiile învățăturii despre o lume creată bună de Dumnezeu și răscumpărată de Hristos. În primele secole de creștinism, ereziile neoplatonice care încercau să sape o separație între omul spiritual și lumea materială au fost combătute cu fermitate. Călugării și sihaștrii au îmbrățișat practici ascetice uimitoare, dar scrierile și învățăturile unora dintre cei mai severi dintre ei chiar, ale părinților din pustia Egiptului și a Palestinei, atestă o plinătate a vieții care ținea la curățirea trupului, nu la distrugerea lui⁴⁶. Mai mult, așa cum afirmă printre alții părintele Alexander Schmemmann⁴⁷, Sfintele Taine, care sunt în inima întregii vieți creștine din Răsărit și Apus, nu sunt doar simple distribuiri izolate ale unui har individual. Dimpotrivă, ele lucrează prin noi asupra unei lumi reînnoite de Hristos. Învățătura patristică a luat întotdeauna în serios spusele Sfântului Pavel potrivit cărora „făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (*Romani* 8, 19 sq). Mântuirea noastră prin Sfintele Taine aduce înnoirea lumii în care trăim. Mai presus de toate, prin rugăciunile ei și prin lucrarea ei, Sfânta Liturghie atrage lumea întreagă

⁴⁶ Cf., de exemplu: *Dorotheos of Gaza: Discourses and Sayings*, translated by Eric Wheeler, Kalamazoo, 1977; *The Sayings of the Desert Fathers*, translated by Benedicta Ward, Kalamazoo, 1975; *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, ed. and translation Sebastian Brock, Kalamazoo, 1987.

⁴⁷ De exemplu, A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, Londra, 1976, p. 119: „Ofranda de pâine și vin: viața însăși restaurată ca mișcare jertfelnică spre Dumnezeu, o mișcare care ne unește cu Jertfa desăvârșită a lui Hristos Care Se dă pe Sine Însuși, și care include în ea întreaga noastră viață și viața întregii lumi.”

într-un timp nou, eshatologic. Această teologie a înnoirii lumii nu poate fi fundamentul unei spiritualități care respinge lumea.

În al doilea rând, ne-am putea uita din nou la lista cuprinzătoare a „patimilor”, pe care ne-o oferă părintele Cleopa⁴⁸. Este limpede că ele nu se referă la sentimente sau emoții, ci la păcat. Ne putem întreba asupra identificării drept păcate a unora dintre ele — râsul, ironia, folosirea machiajelor —, deși în anumite contexte fiecare din ele pot dobândi un caracter păcătos. Dar toate celelalte, de la avort, crimă și ceartă până la autopromovare, înșelăciune și lingușire sunt limpede păcătoase. De ce atunci nu le numește simplu păcate, ci patimi?

Pentru că, fiind părinte duhovnicesc, e preocupat mai mult de cauzele păcatului, decât de faptele păcătoase în sine. Păcatele pur și simplu nu există. Ele sunt rezultatul unor mișcări ale sufletului, al unor dorințe vagi din adâncuri, al unor atitudini greșite și deformate. Pentru a păcătui omul trebuie să consimtă la rău, fie dorind expres ceva rău, fie lăsându-se condus pasiv spre rău. Cine și-a supravegheat cu grijă mintea, identificându-i mișcările, păzind-o împotriva demonilor, știe foarte bine cât de multe și cât de variate sunt gândurile și sentimentele care duc la un număr relativ mic de acte păcătoase. Tulburarea începe din minte și aici este locul unde trebuie menținută vigilența și unde trebuie să se dea lupta. *Apatheia* înseamnă deci nu distrugerea tuturor sentimentelor și mișcărilor inimii, ci doar a celor care au caracter păcătos.

În spatele luptei pentru despățimire stă conștiința procesului subtil prin care cel mai mic gând poate duce mintea să consimtă la păcat. Teodor din Edessa descrie acest progres astfel:

„Orice consimțire a gândului cu vreo poftă oprită, sau orice învoire la plăcere, este păcat pentru monah. Căci întâi începe gândul să întunece mintea prin par-

⁴⁸ A se vedea mai sus, capitolul 3.

tea pătimitoare [afectivă], apoi se învoiește sufletul cu plăcerea, nestăruind în lupă. Aceasta se numește consimțirea, care, precum s-a zis, este păcat. Iar aceasta dăinuind, stârnește ceea ce se numește patima. Apoi, câte puțin, vine la săvârșirea păcatului cu lucrul. De aceea fericește Prorocul pe cei ce izbesc pruncii babiloneni de piatră. Chestiunea e limpede pentru cei prevăzători și cuminți”⁴⁹.

Apatheia nu e deloc o mișcare negativă, distructivă, ci corespunde „punerii în ordine a afectelor”. Într-o lume în care tot felul de lucruri strălucitoare ne atrag atenția, trebuie să ne întoarcem spre Dumnezeu, dorindu-L mai mult decât orice. Atunci toate acele lucruri se vor descoperi în adevăratul lor caracter, ceea ce este rău ca rău, iar ceea ce este bun ca bun. Atracțiile rele pot fi atunci înfrânte, iar lucrurile bune pot fi văzute în legătură cu Dumnezeu. Atunci vom fi în stare să ne bucurăm de ele așa cum vrea să ne bucurăm de ele Dumnezeu, nu fără Dumnezeu, ci ca de niște daruri ale Lui, fiecare din ele mai prețioase pentru că sunt daruri de la Dumnezeu și care exprimă bunătatea Dăruitorului. Sfântul Grigorie Palama exprimă aceeași idee când vorbește despre creștini astfel:

„Viețuind și lucrând astfel ei pot să înfățișeze lui Dumnezeu latura pătimitoare a sufletului ca jertfă vie, cum a spus apostolul și despre trupul nostru... Cum se poate înfățișa trupul nostru până e încă viu jertfă bineplăcută lui Dumnezeu? Când ochii noștri văd lucrurile netede... căci ne vor atrage și ne vor procura mila de sus, când urechile noastre ne supun învățăturilor dumnezeiești, nu numai ca să le audă pe ele, ci, după cuvântul lui David, ca să-și amintească de poruncile lui Dumnezeu spre a le împlini pe ele... când, în sfârșit, limba, mâinile și picioarele slujesc voii dumnezeiești. Ce sunt deci lucrările acestea ale poruncilor lui Dumne-

⁴⁹ *O sută de capete foarte folositoare* 11 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR IV*, 1948, p. 208].

zeu? Nu sunt toate lucrări comune ale sufletului și ale trupului?”⁵⁰.

Vedem aici un suflet care nu este lipsit de pasiune, dar care este îndreptat cu totul spre Dumnezeu. Prin jertfirea vieții pasionale lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie nu vrea să spună că patimile sunt șterse. Când sunt dăruite lui Dumnezeu, unele aspecte ale naturii noastre care nu sunt păcătoase sunt în general date înapoi curățite, intensificate sau transformate. Acesta este unul dintre marile scopuri ale vieții duhovnicești în Ortodoxie — nu de a fugi de umanitatea noastră, ci de a transforma natura noastră umană în ceea ce a vrut Dumnezeu ca ea să fie dintotdeauna. Această transformare include sentimentele și chiar trupul nostru.

Putem vedea acum importanța sistemului de apărare descris de părintele Cleopa. În primul rând vine trezvia sau vigilența, acea neobosită atenție asupra stării minții care se asigură că orice mișcare rea este imediat observată și respinsă. La baza trezviei stă credința în Dumnezeu, încrederea că El este mai puternic decât orice ne asaltează. Fără această încredere am dispera repede. Mai mult, când ortodocșii vorbesc despre credință, ei nu se referă doar la convingerea că anumite lucruri ce țin de Dumnezeu sunt adevărate — ceea ce poate fi o stare a minții pur subiectivă. Credința trebuie să fie „dreaptă credință”, iar aceasta o stabilește Biserica și Sfânta Tradiție. Credința greșită duce repede la acțiuni greșite. Erezia duce repede la păcat. Chiar și atunci, deși trezvia trebuie să rămână neobosită, ea se face nu într-o frică paralizantă, ci într-o recunoaștință plină de iubire pentru bunătatea lui Dumnezeu și starea de dragoste și lumină pe care Acesta o aduce în noi. Această mulțumire simțită a inimii ne ține concentrați cu adevărat pe Dumnezeu, iar motivul nostru pentru a căuta inima și mintea nu este dorința egocentrică de conservare a propriei persoane, ci iubirea față de Cel căruia Îi datorăm totul. În

⁵⁰ *Triada* II, 2, 20, citat de J. MEYENDORFF, *St. Gregory Palamas and the Orthodox Spirituality*, Crestwood, NY, 1974, p. 114 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VII, 1977, p. 251–252].

sfârșit, mai este necesar și un anume discernământ. Acesta este atât un dar de la Dumnezeu, cât și o înțelegere dobândită prin folosirea pozitivă a rațiunii. Demonii sunt arareori identificați imediat, iar părintele Cleopa însuși, ca toți pustnicii, spune că demonul poate să ne apară ca un înger de lumină. Discernământul e unul din darurile prin care Dumnezeu și omul conlucrează la mântuirea sufletului.

Un alt părinte duhovnicesc modern ne poate ajuta să vedem semnificația luptei împotriva patimilor. Arhimandritul Sofronie⁵¹ spune: „Păcatul nu sălășluiește în nici una din funcțiile naturale ale omului, ci în patimi”⁵². Păcatul nu ține de om prin natura sa. Face parte din dezordinea care a intrat în existența umană și se identifică îndeosebi cu starea de tulburare a sufletului care se împotrivește lui Dumnezeu. Ceea ce vrea să spună părintele Sofronie e că sufletul, mai ales sufletul monahului, trebuie să țină să fie centrat în întregime și neîmprăștiat pe Dumnezeu. „Curăția minții e un dar special al monahismului necunoscut pe alte căi, iar călugărul poate ajunge la această stare prin ascultare”⁵³. Ascultarea de părintele duhovnicesc ca de Dumnezeu înseamnă renunțarea la sentimentele egocentrice, de îngăduință față de sine, care ne îndepărtează de Dumnezeu. Chiar și emoțiile pozitive ne pot îndepărta de Dumnezeu și trebuie să recunoaștem că există o ierarhie a lucrurilor bune în care cel mai mic trebuie uneori să facă loc celui mai mare. Într-adevăr, renunțarea la un bine mai mic poate reprezenta chiar mijlocul prin care realizăm un bine mai mare. „Chemarea monahului de a renunța la dragostea pentru cei dragi și pentru lume în general, pentru a trăi după asemănarea lui Hristos, provoacă o adâncă sfâșiere

⁵¹ Fostul duhovnic al mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul, Tolleshunt Knights, Essex, și biograf al starețului Siluan de la Muntele Athos.

⁵² Arhimandritul SOFRONI, „Principii ale ascetismului ortodox”, în A. J. PHILIPPOU (ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964, p. 281.

⁵³ *Ibid.*, p. 271. „Curăția minții” este formula Sfântului Ioan Cassian prin care se referă la *apatheia* fără a folosi acest termen.

în suflet. Sufletul este bântuit de mari furtuni..."⁵⁴. Aceste furtuni aspre sunt necesare, spune Sfântul Ioan Scărarul, pentru că ele șterg patimile. Există o „necesitate de a împinge acest conflict până la limitele lui extreme, ca să se descopere adâncurile sufletului... e nevoie ca sufletul nostru să fie și în iad, și în Dumnezeu”⁵⁵. Perla de mare preț (*Matei* 13, 46) trebuie plătită uneori cu toate perlele pe care le avem.

Nepătimirea este deci o stare care apare atunci când furtunile emoționale s-au potolit și când sufletul s-a supus cu totul lui Dumnezeu. În această privință *apatheia* nu este ca virtutea stoică cu același nume — o stare care trebuie căutată *pentru ea însăși*. E mai degrabă o stare în care toate dorințele și sentimentele sunt înălțate în Dumnezeu, astfel încât nimic să nu le mai poată depărta de El.

Deși termenii în care descrie părintele Cleopa *apatheia* sugerează că patimile sunt simple tulburări create de păcat, iar lupta pentru nepătimire este o luptă de a scăpa de păcat, vedem că este mai mult decât atât. *Apatheia* este mult mai pozitivă decât aceasta. Scopul ei nu este doar eradicarea păcatului; e o regenerare a întregii persoane și orientarea ei spre Dumnezeu.

Să ne reamintim de Sfântul Ioan Damaschinul care învață în mod constant că materia nu este rea și corpul nu este corupt definitiv. El accentuează că materia este fundamental bună, pentru că a fost creată de Dumnezeu⁵⁶. Mai mult, din momentul în care Fiul a luat chip de om, materia a devenit mijlocul prin care ne mântuim⁵⁷. Crești-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane* 1, 16; PG 94, 1245C: „Nu defăima materia, căci nu este netrebnică. Nimic nu este netrebnic din ceea ce este făcut de Dumnezeu. (...) Este netrebnic numai ceea ce n-a avut cauza de la Dumnezeu, ci este născocirea noastră prin îndepărtarea voluntară și prin înclinația voinței de la ceea ce este potrivit naturii spre ceea ce este contra naturii, adică păcatul.” E bine să se știe că în planul de mântuire trupul va participa într-un fel care contestă distrugerea totală a naturii lui materiale.

⁵⁷ *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane* 3, 34.

nismul nu urmărește să distrugă materia, sentimentele, capacitățile afective din om. El știe că păcatul nu înnobilează aceste aspecte ale existenței umane (cum pretind adeseori cei păcătoși). Păcatul le corupe și distruge. Printr-o asceză severă și adeseori dureroasă materia și sentimentele umane sunt sustrase răului și îndreptate spre Dumnezeu. Dumnezeu poate atunci să lucreze mântuirea lumii prin călugărul despătimit. Am văzut mai sus cum Sfântul Grigorie Palama exprimă felul în care viața pătimașă poate fi pusă în slujba lui Dumnezeu. Această reorientare poate avea loc doar prin ascultarea de Dumnezeu. Părinții duhovnicești învață că ascultarea este cheia către nepătimire, deoarece așa cum neascultarea dezorientează, dezordonează și distruge relația sufletului cu Dumnezeu, tot așa ascultarea restaurează lumea înnoită în Hristos⁵⁸. Astfel, trupurile noastre însele devin locul unde Îl întâlnim pe Hristos, căci de la Întrupare, trupurile noastre au devenit „temple ale Sfântului Duh Care sălășluiește în noi” (1 Corinteni 6, 19); „acolo, în trupurile noastre trebuie să-L căutăm pe Duhul, în trupurile noastre sfințite de Sfintele Taine, altoite prin Sfânta Euharistie pe Trupul lui Hristos... Lumina Muntelui Tabor o găsim în noi înșine”⁵⁹.

Nepătimirea nu e un scop în ea însăși (ca pentru stoici), nici doar un țel pentru marii mistici. Un preot o descrie într-un ziar eparhial ca pe o normă potrivită pentru toți cititorii:

„Scopul nepătimirii este acela de a ne putea stăpâni și de a ne pune la dispoziția lui Dumnezeu, de a I ne oferi de bunăvoie; este o stare prin care vom avea o altă perspectivă asupra lucrurilor”⁶⁰.

Putem vedea valoarea nepătimirii atunci când analizăm opusul ei:

⁵⁸ Într-o vizită în România am întrebat pe fiecare duhovnic și pe o stareță care este prima învățătură pe care trebuie să o deprindă un novice. „Ascultarea”, mi-au răspuns toți.

⁵⁹ J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory of Palamas*, Londra, 1964, p. 113.

⁶⁰ NICOLAE STOICA, *Telegraful român*, nr. 43-44 (1996).

„Ce vreau demonii să stârneasă în noi? Lăcomia pântecelui, curvia, iubirea de argint, mânia, ținerea minții a răului și celelalte patimi, ca îngroșându-se mințea prin ele, să nu se poată ruga cum trebuie. Căci stârbindu-se patimile părții neraționale, nu o lasă să se miște cu bună judecată”⁶¹.

Omul controlat de patimi nu este liber. Nu poate să-și folosească puterea de a gândi rațional pe care i-a dat-o Dumnezeu. Nu poate să se roage. Nu poate să iubească și aceasta îl lipsește de cea mai mare fericire cunoscută umanității. Rezultatul nepătimirii îl vedem chiar în cauza ei:

„Când dragostea răsare în sufletul răpit în Dumnezeu, se ivește de îndată ziua nepătimirii, Dumnezeule, risipind întunericul patimii și al poftelor”⁶².

Un alt mod de a vedea nepătimirea e ca urmare a adevăratei smerenii, virtutea vieții creștine despre care părinții duhovnicești români vorbesc în mod constant atât monahilor, cât și laicilor. Sfântul Dorotei din Gaza ne dă un exemplu: cei mai mulți oameni se supără și se înfurie când sunt criticați. Motivul acestei mâinii este mândria. Dacă ar recunoaște că critica este adevărată, chiar și când nu este, și că merită să fie ascultată, nu se vor mai supăra sau mânii, ci se vor căi sau vor fi recunoscători. Chiar atunci când critica e cu totul nedreaptă nu se supără, pentru că nu au mândrie și, astfel, nu au motiv de supărare⁶³.

Nepătimirea și smerenia, fiind strâns identificate, sunt greu de descris în cuvinte întrucât sunt lucrări dumnezeiești experimentate personal doar de cei care au intrat în viața lui Dumnezeu. Ele sunt cel mai bine înțelese prin întâlnirea părinților duhovnicești, în care aceste virtuți se întrupează. Atracția personală față de ei face ca virtutea

⁶¹ EVAGRIE, *Despre rugăciune* 50 [FR I, 1947, p. 80].

⁶² SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnul* 39, 15; ed. J. Koder (SC 174), Paris, 1971, p. 478.

⁶³ AVVA DOROTEI, *Învățătura VII: Despre învinovățirea de sine* [FR IX, 1980, p. 549].

însăși să devină atractivă. Părinții arată că smerenia nu înseamnă umilire deprimantă în praful drumului, ci o lipsă extremă de preocupare de sine, o desfătare și un interes pentru alții, recunoștință copleșitoare față de bunătatea lui Dumnezeu. Nici în ei nepătimirea nu arată ca o lipsă de sensibilitate, întrucât iubirea este atât de limpede prezentă. Adeseori ea este entuziasm și bucurie. Mai presus de toate, ei apar liberi. În imaginea corăbiei pe valuri, atât de îndrăgită de către părinții duhovnicești⁶⁴, ei par să plutească ușor peste lume, cu totul liberi, cu mișcări ușoare și blânde, călătorind neabătut spre Dumnezeu. Descrierea unui astfel de om, arhimandritul Hrisostom Postolache, de la schitul Bucium, de lângă Iași, ne ajută să înțelegem atracția blândă a acestor virtuți adeseori răstălmăcite:

„Chip luminat, duhovnic iscusit, preot evlavios și neobosit de șase decenii, suflet blând, pașnic și cu multă dreaptă socoteală. (...) La acestea se adaugă și însușirile sale firești, precum: vorbirea așezată și potolită, cuvântul blând și echilibrat, mersul fără grabă, privirea caldă, părintească, fața luminată și senină, îmbrăcăminte modestă și pletele albe ca zăpada adunate cu bună-cuviință sub dulamă.

Orice convorbire cu părintele Hrisostom este întotdeauna binecuvântată și ziditoare de suflet. Cuvintele sfinției sale te întăresc în credință, te îmbărbătează spre fapta bună, îți sporesc răbdarea, te mângâie în ispite, îți picură bucurie și speranță pe calea mântuirii și te înalță cu sufletul spre Hristos”⁶⁵.

Faptul că un ascet renumit poate fi atâta de plin de bucurie pare surprinzător pentru toți cei care n-au cunoscut încă adevăratul monahism. Bucuria este o caracteristică a vieții ascetice și ea ne oferă un sănătos punct de plecare pentru a începe explorarea semnificației nevoințelor ascetice. Lucru care poate fi cel mai bine ilustrat de relatarea unei întâlniri cu unul dintre marii monahi din zilele noastre.

⁶⁴ Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scara raiului* 26/III/42 [FR IX, 1980, p. 375].

⁶⁵ *Convorbiri duhovnicești* I, p. 243–244.

Sunt momente în România când te întrebi dacă nu cumva te-ai întors în timp. Limitările temporale se șterg și realitatea devine brusc alta. O asemenea ocazie a fost întâlnirea mea cu părintele Iustin de la mănăstirea Petru-Vodă. Stăteam la mănăstirea Durău din apropiere, iar maica stareță m-a întrebat dacă-l întâlnisem pe părintele Iustin. Nu, am răspuns, dar am auzit despre el și aș dori să-l întâlnesc. Ei bine, a spus ea, vă poate duce părintele Clement. Ningeă puternic, iar părintele Iustin stă în munți, dar părintele Clement e un șofer cu experiență. Povestea părintelui Iustin este impresionantă. În perioada comunistă a petrecut câțiva ani în închisoare. În 1991 a văzut în vedenie cerurile coborându-se pe pământ, semn că trebuie să înceapă o nouă mănăstire în munți. A plecat de unul singur și s-a stabilit în pădure. După șase ani avea în jurul său aproximativ 50 de călugări, mulți dintre ei oameni cu educație înaltă, care au lăsat totul ca să-l urmeze. Am urcat încet pe un drum lunecos acoperit cu zăpadă printre copaci și am ajuns la un luminiș unde erau câteva case de lemn destul de dărăpănate. Călugării alergau de colo-colo prin ninsoare. M-au condus la o casă de lemn și m-au invitat într-un hol, unde două țărânci așteptau să-l vadă pe părintele Iustin. După câteva minute a ieșit din camera sa. Era înalt, semănând ușor cu Sfântul Serafim din Sarov. Se mișca repede, dar cu grație și nu avea nici un semn de pompă sau conștiință de sine, care-i prinde chiar și pe marii oameni duhovnicești. Era calm, cu inima deschisă și m-a invitat în chilia sa. O cameră mică, neîncălzită, neîngrijită, cu o stivă de pâini (dăruite de credincioși) într-un colț. Toate acestea n-au mai contat când părintele Iustin a început să vorbească. Am avut sentimentul apropierii de Hristos. Vorbea simplu despre Hristos. Am simțit că pot să mă încred în discernământul său. Nimic din ceea spunea nu era original sau măcar memorabil. Conta doar prezența sa, care m-a făcut să-mi pun întrebări serioase despre mine însumi, despre modul meu de a urma lui Hristos. Era liber, fericit. Era blând, calm și degaja un sentiment de pace. Mi s-a părut o persoană în care se puteau vedea Fericirile — săracul cu

duhul, făcătorul de pace, cel care plânge și este mângâiat, cel blând care moștenește pământul. Era un ascet care postise, se rugase și îndurase multe din partea oamenilor. Lăsase în urmă totul: putere, ambiții și ajunsese liber să urmeze cuvintele lui Hristos și să spună aceste cuvinte sutelor de oameni care vin să-l vadă și călugărilor care trăiau cu el.

Cu părintele Iustin în minte reflectez asupra naturii bucuriei ascetice. La o primă vedere a vorbi despre bucurie ascetică e o contradicție în termeni, din moment ce pentru gândirea modernă ascetismul înseamnă suferință, lipsuri și greutăți. Pentru mulți occidentali, chiar și creștini, ascetismul apare nefiresc, chiar patologic, și poartă în sine ideea de masochism sau fanatism. Dacă practicile ascetice sunt prin însăși natura lor adeseori neplăcute și grele, am constatat că ortodocșilor care le practică le aduc o bucurie de nedescris. Iată cum descria mitropolitul Daniel Ciobotea disciplina monahală în timpul Postului Mare:

„Prima săptămână din Postul Mare e grea, pentru că nu mâncăm până seara. Dar este înălțător să simți că duci o bătălie, iar atunci când te obișnuiești cu postul simți un adevărat regret că bătălia a trecut. (...) Viața ortodoxă e grea, dar aduce o mare bucurie, o intensă experiență a prezenței lui Dumnezeu. Când postim, de exemplu, ne sporim hrana duhovnicească. Citim mai mult, avem slujbe mai bogate și muzică mai frumoasă, mai mult «aliluia» astfel încât nu suntem lăsați cu mâna goală”⁶⁶.

Mitropolitul Daniel explică aici că postul este, în esență, o muncă de pregătire, curățând spațiul în care să poată avea loc lucrarea duhovnicească, intensificând conștiința și sensibilizând sufletul. Teologul ortodox Olivier Clément oferă o bună descriere a roadelor postului:

„Postul luminează trupul, îl pregătește pentru înviere și îl deschide harului vindecător. Face sufletul mai

⁶⁶ Interviu în Iași, aprilie 1998.

transparent și îl pregătește pentru meditatea Înțelepciunii și ascultarea Cuvântului. Face cu puțință comuniunea și ajutorul între oameni”⁶⁷.

Mari dascăli ai Bisericii, printre care se numără Sfântul Ioan Gură de Aur și Ignațiu de Loyola, au postit excesiv în tinerețea lor, iar mai târziu au ajuns să regrete acest lucru. Sfântul Diadoh al Foticeei își avertiza ucenicii cu privire la postul excesiv și arăta cât de necesar este să fim echilibrați în această nevoință:

„Precum trupul îngreunat de mulțimea mâncărilor face mintea molâie și greoaie, tot așa când e slăbit de prea multă înfrânare face partea contemplativă a sufletului posomorâtă și neîubitoare de cunoștință”⁶⁸.

Aflarea căii de mijloc între aceste două extreme la fel de neproductive necesită multă experiență și sensibilitate. Până ce ucenicul neexperimentat capătă darul deosebirii (ea însăși una dintre virtuțile vieții ascetice), el trebuie să țină neîntrerupt legătura cu părintele său duhovnicesc pentru îndrumare. Un bun duhovnic îi va potoli entuziasmul sau, dimpotrivă, îl va îndemna spre fapte și mai mari. În post există în permanență pericolul ca omul să înceapă să creadă că postirea îi va aduce harisme speciale, în loc să vadă postul ca o pregătire pentru a primi daruri de la Dumnezeu. Postul eliberează în viața omului un spațiu în care să poată intra Dumnezeu; abținerea de la mâncare și de la alte împrăștiuri materiale face simțurile mai ascuțite și mai receptive la experiența duhului. Deși postul are un aspect penitențial, el nu este asumat ca o pedeapsă, ci ca o curățire liberă. Scopul ascetismului este curăția, nu în sens de sterilizare, aseptică, incoloră, ci o puritate în care lanțurile grele ale păcatului cad, iar sufletul se poate ridica liber și bucuros spre Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie:

⁶⁷ O. CLÉMENT, *The Roots of Christian Mysticism*, Londra, 1993, p. 141.

⁶⁸ Cuvânt ascetic în 100 de capete 45 [FR I, 1947, p. 352].

„Sufletul curat este acela care s-a eliberat de patimi și se bucură neîncetat de dragostea divină”⁶⁹.

O asemenea curățire cuprinde întreaga persoană, inclusiv puterile noastre raționale. Spiritualitatea monahală nu se opune rațiunii, ci își propune să îndrepte rațiunea spre Dumnezeu, pentru că numai atunci când are această direcție, rațiunea funcționează corect. Același Sfânt Maxim, unul dintre cei mai iubiți și apreciați părinți în Răsărit, ne spune:

„De aceea prin rațiune omul trebuie să ocolească neștiința și să se miște numai spre Dumnezeu prin cunoștință cu ajutorul căutării prin dorință, curățit de patima iubirii de sine, să se lase purtat numai de dorința spre Dumnezeu; iar prin iuțime, despărțindu-se de tiranie să se străduiască să se apropie numai de Dumnezeu. Și din acestea și pentru acestea să dea naștere fericitei iubiri, care îl leagă de Dumnezeu și îl face dumnezeu pe iubitorul de Dumnezeu”⁷⁰.

În acest proces de purificare rațiunea devine un instrument al discernământului. Creșterea noastră spre sfințenie sau, după expresia ortodoxă, spre îndumnezeire nu se face automat și fără cooperarea noastră. Lucrăm împreună cu Dumnezeu. Facem alegeri și ne ținem de ele. Alegerile noastre trebuie făcute în lumina experienței noastre unde și cum anume L-am găsit pe Dumnezeu în trecut. Printr-un bun discernământ putem rupe lanțul obișnuinței și putem descoperi noi moduri de comportament centrate pe Dumnezeu. Diadoh al Foticeei, la care duhovnicii români fac deseori referire, adaugă discernământului importanța voinței libere, care este desigur folosirea liberă a rațiunii: „Libertatea voinței se arată în voirea sufletului rațional, care e gata să se miște spre orice ar vrea. Pe aceasta să o convingem să fie gata numai spre bine, ca prin amintirile cele bune să nimicim totdeauna pomenirea răului”⁷¹.

⁶⁹ 400 de capete despre dragoste I, 34 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* II, 1947, p. 41].

⁷⁰ *Epistola* 2; *PG* 91, 397B [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *PSB* 81, 1990, p. 31].

⁷¹ *Cuvânt ascetic în 100 de capete* 5 [*FR* I, 1947, p. 336].

Asemenea autodeterminare de sine nu este niciodată completă. Prin natura sa, ea este o mișcare spre Dumnezeu, iar mișcarea omului către Dumnezeu nu-și atinge niciodată telul în întregime. Ascetul nu se poate relaxa socotind că și-a atins scopul. El este permanent conștient, se poate spune că e tot mai conștient de cât de mult mai trebuie să meargă. Trăiește totuși bucuria *cunoașterii* lui Dumnezeu pe acest drum, pentru că motivul călătoriei sale e iubirea. Într-un mod simplu, părintele Cleopa rezumă această atitudine de iubire printr-un citat dintr-un alt autor:

„Citim în *Mântuirea păcătoșilor* că trebuie să avem către noi înșine inimă de judecător, către aproapele inimă de mamă, iar către Dumnezeu inimă de fiu”⁷².

În multe feluri această propoziție rezumă procesul ascetic, descriind felul în care *asceza* va implica un tratament sever aplicat trupurilor noastre, pe măsură ce încercăm să le desprindem de dependența lor față de patimi; totuși, dragostea față de aproapele face ea însăși parte din asceză, din moment ce din acea dragoste ne face să alegem binele altora mai degrabă decât al nostru; iar totul e motivat de dragostea pe care o simțim ca fii ai lui Dumnezeu, a Cărui dragoste este atât de statornică și constantă, încât știm că nu ne va lăsa niciodată.

Pe măsură ce începem să înțelegem că aceasta este de fapt natura lui Dumnezeu, ne dăm seama că mai avem multe de făcut ca să dăm la o parte zgura care ne împiedică să-L vedem pe Dumnezeu mai limpede și să devenim persoanele care Dumnezeu ne-a făcut să fim. Olivier Clément descrie *asceza* drept

„o trezire din somnambulismul cotidian. Ea permite cuvântului să curețe nămolul din adâncurile sufletului, eliberând izvorul de apă vie. Cuvântul poate readuce la strălucirea dintru început chipul întinat al lui Dumnezeu din noi, moneda de argint rostogolită prin praf, dar care păstrează pecetea asemănării cu Regele. (...)”

⁷² *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 58.

Cuvântul e cel care lucrează, dar noi trebuie să conlucrăm cu El, nu atât prin încordarea puterilor voinței, cât printr-o atenție iubitoare”⁷³.

Vedem, așadar, că *asceza* nu este o pedepsire negativă a cărnii. Nu e deloc așa ceva decât în sensul că atleții — o comparație favorită cu *asceza* încă din timpul Sfântului Pavel — își supun trupurile unei mari discipline și suferințe pentru a scoate tot ce-i mai bun din ei. Scopul postirii, al privegherii și al rugăciunilor lungi trebuie avut permanent în minte. Dacă, pe cât se pare, Clement Alexandrinul a preluat cel dintâi termenul *apatheia* de la stoici și l-a creștinat făcând din *agape* (mai degrabă decât dintr-o nepătimire în sine) scopul ei⁷⁴, nu ne va surprinde felul în care descrie el ascetismul în termeni de privilegiu sau recompensă:

„De aceea, la sfârșit, gnoza este dată celor destoinici și celor aleși, pentru că ei au nevoie de mai multă pregătire și de mai multe exerciții premergătoare și pentru a asculta învățăturile și pentru a duce o viață plină de liniște și demnitate și pentru a ajunge, datorită unei trăiri intense, la o dreptate superioară celei prescrise de lege”⁷⁵.

Mai cu seamă în faza de început progresul ascetic se face prin atenția permanentă la gânduri. Am văzut deja cât de importantă este veghea asupra propriilor gânduri în învățăturile părintelui Cleopa către ucenicii săi. Găsim această învățătură și la Evagrie Ponticul, din secolul al IV-lea, de la care derivă multe dintre învățăturile monahale. El scrie:

„Dacă vreunul din monahi ar vrea să facă experiența cruzilor demoni și să deprindă meșteșugul lor, să păzească gândurile și să însemneze tensiunile și relaxările lor, împletirile și vremile lor, în care demonii fac cutare sau cutare lucru, și care urmează sau nu căru-

⁷³ *The Roots of Christian Mysticism*, p. 130.

⁷⁴ *Stromate* 6, 9 [trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB* 5, 1982, p. 429–430].

⁷⁵ *Stromate* 7, 10 [*PSB* 5, 1982, p. 511].

ia; și să ceară de la Hristos care sunt rațiunile acestor lucruri”⁷⁶.

„Cererea de la Hristos”, face ca acest exercițiu să nu poată fi înțeles într-un sens pelagian de autoameliorare. Hristos ne învață. Nu noi învățăm prin propria noastră deșteptăciune. El ne arată ce anume se petrece. Hristos este părtaș cu noi la lupta de alungare a gândurilor rele și de control al patimilor care ne tulbură. Dar, așa cum am văzut mai sus, patimile în ele însele nu sunt totdeauna rele. Unele pot fi foarte bune. Fericitul Teodoret merge până la a afirma că patimile sunt o parte necesară și folositoare a naturii umane din moment ce forța dorinței ne împinge să-L căutăm pe Dumnezeu⁷⁷. Iar într-un pasaj interesant Sfântul Diadoh descrie frica de Dumnezeu ca pe o doctorie dătătoare de viață care, prin remușcările pe care le trezește în conștiință, arde sufletul în focul nepătimirii⁷⁸.

În *Comentariul la Cântarea Cântărilor* Sfântul Grigorie al Nyssei merge și mai departe. Într-un frumos pasaj arată cum Solomon „aprinde pofta celui încă tânăr după omul lăuntric... căci nădejdea că i se va răspunde iubirii trezește în cel ce iubește o poftă și mai puternică. ... după care pune mai presus de tot ce cuprindem prin simțire mișcarea firească a sufletului nostru spre frumusețea nevăzută”⁷⁹. Apoi, pe măsură ce sufletul se unește cu cel iubit, Sfântul Grigorie îndeamnă: „... iubește-o cât poți, din toată inima și din toată puterea ta, pofteste-o cât poți. Ba adaug cu îndrăzneală la aceste cuvinte: «Îndrăgostește-te!» Căci această patimă pentru cele netrupești e nevinovată și nepătimașă”⁸⁰. Pentru Sfântul Grigorie patimile sunt limpede menite să conducă sufletul spre comuniunea cu Dumnezeu. Doar atunci când abat sufletul de la Dumnezeu sunt rele.

⁷⁶ EVAGRIE, *Praktikos* 50.

⁷⁷ *Graecarum Affectionum Curatio V De Natura Hominis*; PG 83, 952B.

⁷⁸ Cf. *Cuvânt ascetic* 17 [FR I, 1947, p. 341].

⁷⁹ *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor. Omilia 1* [PSB 29, 1992, p. 121–122].

⁸⁰ *Ibid.* [p. 122].

Când ne displace modul neobosit în care un duhovnic precum părintele Cleopa atacă patimile, ar trebui să ne aducem aminte că în inima vieții ascetice e o dorință nesăturată după cele dumnezeiești, sau, mai simplu, după Dumnezeu. Această dorință este deseori dureroasă:

„Prin natura mea pământească sunt legat de viața de jos, dar port în mine o părticică de dumnezeire; de aceea, inima îmi este chinuită de dorința după viața viitoare”⁸¹.

Dar răsplata strădaniilor de unire cu Dumnezeu e atât de mare, încât absorb gândul că astfel creștinul e condamnat la o lipsită de plăceri sau bucurii. În fapt o dulceață dumnezeiască curge în suflet. Monahii isihăști Calist și Ignatie nu sunt singurii care descriu cu lux de amănunte acest lucru, deși prin natura ei experiența este inefabilă: „Cine va putea descrie dulceața mierii celor care nu au gustat-o? Este neasemănat de greu să explici celor care nu au gustat-o acea dulceață dumnezeiască și bucurie mai presus de fire și de viață izvorâtoare care țâșnește ca o apă pururea săltătoare din rugăciunea curată și adevărată a inimii”⁸². După care continuă: „Această bucurie duhovnicească și de viață izvorâtoare a fost numită mai înainte și iluminare enipostatică (pornită din ipostas) și întuneric supraluminos, și frumusețe de nedescris, și cel mai înalt bun dintre cele nedorite, vedere și arătare dumnezeiască și îndumnezeire; ea rămâne negrăită și după ce a fost exprimată în oarecare fel, necunoscută și după ce a fost cunoscută și neînțeleasă și după ce a fost înțeleasă”⁸³.

Grigorie al Nyssei avea o concepție foarte înaltă despre om, care a oferit Tradiției creștine justificarea teologică pentru extraordinara impertinență de a dori să fim una cu Dumnezeu:

⁸¹ GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Poemul dogmatic* 8; PG 37, 452.

⁸² *Metoda lui Calist și Ignatie* 75 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, FR VIII, 1979, p. 169–170].

⁸³ *Ibid.* 76 [trad. rom. cit., p. 171].

„Cunoaște cât de mult ai fost cinstită de Făcător, mai mult decât cealaltă zidire. Nu cerul a fost făcut chip al lui Dumnezeu, nu luna, nu soarele, nu frumusețea stelelor, nu altceva din cele ce se văd în zidire; numai tu ai fost făcută chip al firii care e mai presus de orice minte, asemănare a frumuseții nestricăcioase, întipărire a dumnezeirii adevărate, vas al vieții fericite, chip al luminii adevărate, spre care privind, te faci ceea ce este Acela, imitând pe Cel ce strălucește în tine, prin strălucirea ce se răsfrânge din curăția ta”⁸⁴.

Pe un ton ceva mai sobru el examinează antropologia acestei asemănări cu Dumnezeu:

„Dacă umanitatea este chemată să împărtășească natura divină, ea trebuie să fi fost creată corespunzător pentru aceasta. ... Trebuia ca un fel de înrudire cu divinul să fi fost amestecată în natura umană, astfel încât această afinitate să o predisună să caute ceea ce este legat de ea. ... Întrucât veșnicia face parte din dumnezeire, era absolut necesar ca și natura noastră să aibă în ea principiul nemuririi. Prin această însușire sădită în ea putea fi mereu atrasă spre ceea ce îi este superior păstrând dorința de veșnicie”⁸⁵.

Evident Sfântul Grigorie vorbește despre întreaga umanitate, nu doar despre cei care intră în viața monahală. Toată natura umană a fost făcută după chipul lui Dumnezeu și toată natura umană are în ea dorul de a fi împreună cu Dumnezeu. Întrucât ascetismul este mijlocul prin care această dorință începe să se împlinească, este evident că ascetismul nu este doar al călugărilor, ci că toți creștinii sunt chemați la viața ascetică. Ascetismul este inerent Botezul nostru, după cum scria Sfântul Maxim Mărturisitorul:

„Cei ce ne-am botezat prin Duh în cea dintâi nestricăciune a lui Hristos după trup, așteptăm în duh nestri-

⁸⁴ GRIGORIE AL NYSSEI, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor. Omilia 2; PG 44, 806CD [PSB 29, 1992, p. 143].*

⁸⁵ GRIGORIE AL NYSSEI, *Marea cuvântare catehetică 5; PG 45, 21C.*

căciunea cea de pe urmă a Lui, păzind prin stăruința în fapte bune și prin mortificarea de bunăvoie, pe cea dintâi nepătată. Dintre cei ce o au pe aceasta, nici unul nu se teme de pierderea bunurilor pe care le are”⁸⁶.

Toți părinții duhovnicești recunosc că regulile ascetice ale laicilor sunt diferite de cele ale călugărilor. Impresionant este gradul până la care atât călugării, cât și creștinii laici împărtășesc aceleași devoțiuni, mai degrabă decât cel în care se deosebesc în funcție de împrejurările lor specifice de viață. Să stai într-o familie de creștini practicanți în timpul posturilor și să vezi cu câtă strictețe este respectat postul — abținerea de la carne, produse animale și uneori post negru vinerea (deși oaspetele este totuși servit, spre marea sa jenă!) — e o experiență impresionantă pentru creștinul occidental, chiar atunci când știe că viața rurală are postul inerent ei în chip natural. Postul Paștelui cade la sfârșitul iernii, când nu există o varietate prea mare de alimente, iar cele care există sunt puține. Familiile sunt adeseori sărace, iar postul e necesar și pentru a mai trage de veniturile mici. În acest fel nevoia se îmbracă într-o haină spirituală care-i dă valoare în mișcarea spre Dumnezeu. Scopul efortului ascetic este și acela de a spori milostenia. Părinții duhovnicești învață ca oamenii de la țară să fie atenți în dragostea lor la nevoile aproapelui, când este bolnav, când este în vârstă, când are greutăți sau probleme de familie. Modul cum răspund acestor nevoi devine lucrarea ascetică a iubirii lor. Viața într-o țară săracă cum este România e grea pentru aproape oricine. O spiritualitate care acceptă greutățile ca naturale pentru condiția umană păcătoasă poate folosi aceste greutăți ca un mod de a controla patimile și de a-L descoperi pe Dumnezeu. În vechile Paterice sunt multe povestiri despre călugări care au descoperit că există laici mult mai aproape de Dumnezeu decât ei înșiși doar prin asumarea cu dragoste și jertfelnicie a constrângerilor vieții⁸⁷. Oricine a călătorit prin mănăstirile

⁸⁶ 200 de capete teologice și economice I, 87 [FR II, 1947, p. 160].

⁸⁷ Cf. KALLISTOS WARE, „The Monk and the Married Christian”, p. 75 sq (articol nepublicat).

și casele creștinilor din România va putea da multe exemple de acest gen. Părintele Cleopa ne dă o mărturie emoționantă a respectului său pentru laicii care vin la Sihăstria într-un număr atât de mare:

„Credincioșii nu vin la mănăstiri pentru noi, ci pentru credința lor curată, cum că la mănăstiri este mai multă credință și viața călugărilor mai aleasă. Eu așa cred, că Dumnezeu nu ține mănăstirile pentru noi, călugării, că suntem păcătoși; ci le ține pentru credința credincioșilor iubitori de Hristos. Poporul român este un popor de aur! Credincioșii din lume sunt mai buni ca noi!”⁸⁸.

În definitiv măsura ascetismului nu stă în numărul posturilor, al metaniilor, al orelor de rugăciune. Stă în calitatea dragostei. „Iubirea”, ne amintește Sfântul Maxim, „este sfârșitul tuturor bunătăților, ca cea care duce la și apropiere de Dumnezeu, cel mai înalt vârf al bunătăților și Cauza a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este ea însăși credincioasă și nu cade, ci rămâne”⁸⁹. Sfântul Maxim arată și zona în care trebuie să se manifeste această dragoste:

„Lucrarea și dovada clară a iubirii desăvârșite față de Dumnezeu se arată în dispoziția sinceră plină de bunăvoință față de aproapele”⁹⁰.

Nu este vorba de o simplă maximă sentimentală care să încurajeze buna vecinătate. E un profund adevăr teologic prezent explicit în Sfintele Evanghelii (de pildă, *Luca* 10, 30–37) și în Epistole (*1 Ioan* 3, 14–18). E și un fapt dovedit de lunga experiență a umanității că, pe măsură ce pătrundem în iubirea de Dumnezeu intrăm și în iubirea Lui pentru oameni. Este imposibil să-L iubești pe Dumnezeu și să nu-ți iubești aproapele (*1 Ioan* 2, 9 sq). Sfântul Maxim ne arată că această iubire nu este o simplă mișcare a afectelor, ci este mai profundă; iubirea adevărată trebuie să-și

⁸⁸ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 84.

⁸⁹ *Epistola* 2; PG 91, 396B [PSB 81, 1990, p. 29].

⁹⁰ *Epistola* 2; PG 91, 404A [PSB 81, 1990, p. 35].

aibă întotdeauna fundamentul într-o alegere a voinței, dacă e să nu fie trecătoare. Această iubire nu depinde de faptul că aproapele este bun cu noi; ea derivă din cunoașterea iubirii lui Dumnezeu și din dorința noastră de a ne împărtăși de ea. Cunoașterea lui Dumnezeu duce ea însăși la iubire, după cum subliniază tot Sfântul Maxim:

„Dragostea este o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește nici unul din lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu. Dar este cu neputință să ajungă la deprinderea dragostei cel ce e împătimit de ceva din cele pământești”⁹¹.

Detașarea vine la sfârșitul unui lung proces ce culminează în nepătimire, care la rândul ei aduce iubirea. În continuarea aceluiași pasaj Sfântul Maxim subliniază acest proces:

„Dragostea este născută de nepătimire; nepătimirea, de nădejdea în Dumnezeu; nădejdea, de răbdare și îndelungă răbdare; iar pe acestea le naște înfrânarea cea atotcuprinzătoare. Înfrânarea, la rândul ei, e născută de frica lui Dumnezeu. În sfârșit frica, de credința în Domnul”⁹².

E instructiv să urmărim în sens invers raționamentul Sfântului Maxim. Frica de Dumnezeu se referă mai mult la respectul sau sfiala de Dumnezeu decât la o teroare, din moment ce acest respect este măsurat cu credința care presupune conștientizarea bunătății și iubirii lui Dumnezeu. Această conștientizare este cel mai bun mobil pentru efortul controlării dorințelor și patimilor păcătoase, și numai cu acest mobil — așa cum a dovedit experiența nenumăratelor generații de creștini — patimile și dorințele pot fi îndreptate cum se cuvine spre Dumnezeu. Când s-a ajuns la autocontrol, omul se umple de un nou discernământ și de o liniște deplină; o nouă răbdare care vede dincolo de frustrările și frământările existenței trecătoare ne descoperă

⁹¹ 400 de capete despre dragoste I, 1 [FR II, 1947, p. 37].

⁹² Ibid. 2 [p. 37].

bunătatea pe care Dumnezeu o rezervă celor ce-L iubesc (1 Corinteni 2, 9). Aceasta este cea mai sigură temelie pentru nădejde. Odată dobândită nădejdea în Dumnezeu, atașamentele față de cele ce nu sunt de la Dumnezeu dispar, iar omul este liber să iubească. Iubirea trebuie să fie liberă și libertatea este atât premiza iubirii, cât și cel mai sigur semn că s-a ajuns la iubirea adevărată.

Cuvântul „iubire” a fost de atâtea ori folosit abuziv în limbajul religios și secular, încât poartă cu ușurință o conotație sentimentală pur afectivă, departe de iubirea fundamentată teologic în Dumnezeu. Pentru a corecta acest înțeles popular larg răspândit, regretatul Austin Farrer, vorbind despre iubire sub sinonimul ei deopotrivă de trivializat al „carității”, reamintea:

„Principiul carității este acea rectitudine a voinței care se îngrijește de toți pentru singurul motiv că există”⁹³.

Iubirea nu este în primul rând afecțiune, deși include afecțiunea. Iubirea omului vine de la Dumnezeu și se îndreaptă către Dumnezeu. Iubirea vede toată umanitatea, creația, pe toți oamenii și lucrurile ca vrednice de a fi iubite din simplul motiv că sunt create de Dumnezeu. Iubirea n-are limite și, deși puțini dintre noi o realizează, scopul monahilor este acela de a se identifica până într-atât cu lucrarea iubitoare a lui Dumnezeu, încât să devină părtași ai iubirii nelimitate, nediferențioare și necuprinse a lui Dumnezeu. Unul dintre rezultatele cufundării în acea dragoste este conștientizarea constantă și adâncă a păcatului, a eșecului de a iubi așa cum iubește Dumnezeu, a participării noastre la iubirea egoistă de sine, păcatul întregii lumi, de la care nu ne putem exclude. Iubirea de lume ne face într-adevăr să dorim să ne identificăm cu păcatul lumii ca să ne pocăim pentru el aducându-l la limanul izbăvirii. Ascetul este, așadar, un penitent permanent. Așa se explică de ce monahii devin părinți duhovnicești atât de căutați. În cuvintele mitropolitului Daniel:

⁹³ Într-o meditație la exerciții spirituale la Mirfield, 1968.

„Un părinte duhovnicesc trebuie să fie un penitent. Oamenii se căiesc mai ușor în fața unui penitent. Dacă preotul nu e un penitent, el nu poate înțelege puterea Duhului Sfânt care lucrează într-un penitent”⁹⁴.

Așa, spre exemplu, părintele Cleopa deseori se descrie pe sine ca „un putregai”. Pentru unii acest lucru poate apărea o afectare, dar este de fapt o expresie autentică a sentimentului de nevrednicie în fața lui Dumnezeu, pe Care-L vede mai limpede decât noi. Creștinii occidentali moderni privesc penitența ca pe o emoție negativă sau ca pe o ezitare patologică de a primi iertarea lui Dumnezeu. Mitropolitul Daniel o vede altfel:

„Penitența e o teologie și o lucrare de eliberare. Părintele Cleopa este liber pentru că se căiește permanent. Oamenii care se căiesc și descoperă bucuria Duhului Sfânt în căință sunt foarte realiști. Sunt *cei mai realiști* oameni. Înțeleg natura umană. Nu sunt legați de păcat, ci liberi de constrângerile păcatului. Cunosând natura omului ei știu bine că există totdeauna o cale de a ieși din disperarea pe care o produce păcatul. Știu astfel să nădăjduiască”⁹⁵.

Roadele imediate ale penitenței sunt, așadar, libertatea, nădejdea și un profund realism cu privire la lume și la oamenii din ea. Nu e ceva deprimant, întrucât se întemeiază pe cunoașterea lui Dumnezeu. Căința în sine e un har, un dar de la Dumnezeu. Și, continuă mitropolitul Daniel, fără acest har al penitenței omul

„nu poate înțelege adevărata bucurie care vine din plâns. Părinții duhovnicești vorbesc și scriu deseori despre importanța lacrimilor. Ne gândim la lacrimi doar ca plâns pentru ceea ce este rău sau ne rănește. Dar penitența e și un izvor de bucurie. «Fericiti cei ce plâng, pentru că vor râde»”⁹⁶.

⁹⁴ Conversație particulară, 1998.

⁹⁵ Conversație particulară, 1998.

⁹⁶ Conversație particulară, 1998.

Această fericire promite că plânsul va fi urmat de bucurie. Nu e un lucru greu de înțeles sau de acceptat. În literatura duhovnicească citim adeseori despre darul lacrimilor, despre asceți care plâng încontinuu ani de-a rândul. Pentru ei acest dar nu este o experiență nefericită, ci izvor de bucurie. Părintele Cleopa recunoaște că lacrimile au diferite cauze și provin din diverse emoții. Ele sunt un aspect important al procesului de convertire și adâncesc răspunsul de pocăință dat lui Dumnezeu, fiind de fapt un dar de la El.

„Plânsul sau străpungerea inimii este o mărturisire a păcatelor făcute de minte lui Dumnezeu, un dialog nevăzut, neîncetat și îndurerat, în care sufletul își recunoaște neconținut păcatele în fața lui Dumnezeu.

Plânsul este al doilea botez; este mai mare decât Botezul, deoarece Botezul dintâi ne curățește de păcatele de mai înainte, iar botezul lacrimilor ne curățește și de lacrimile făcute și după botez.

Plânsul se naște din zdrobirea inimii pentru păcatele făcute; din smerita cugetare, din aducerea aminte de moarte, de judecată și de muncile iadului în care se chinuiesc păcătoșii.

Lacrimile la rugăciune sunt un dar al lui Dumnezeu”⁹⁷.

Departe de a fi un simplu act de îngăduință negativă față de sine, conștientizarea păcatului împotriva lui Dumnezeu e o stare pozitivă a minții. Este conștiința născută din iubire a cât de mult ne iubește Dumnezeu și a cât de mult e păcatul o respingere a acestei iubiri. Conștiința respingerii iubirii dăruite de Dumnezeu provoacă lacrimi de părere de rău și de căință născute din dorința de a îndrepta ceea ce este greșit, de a repara faptul că L-am respins și de a-L asigura de iubirea noastră pe iubitorul de oameni Dumnezeu. Al doilea tip de lacrimi de care vorbește părintele Cleopa este surprinzător, dacă el vrea să spună într-adevăr că acest dar este mai mare decât Botezul pe care se întemeiază întreaga

⁹⁷ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 68–69.

viață creștină. Din rațiuni pedagogice⁹⁸, părintele Cleopa exagera adeseori și, întrucât cunoștea bine natura distructivă a păcatului, dorea să îndrepte atenția oamenilor asupra nevoii de a se căi de păcatele obișnuite. Când se referă la lacrimi ca țâsnind din „zdrobirea inimii”, părintele Cleopa repetă o expresie deseori folosită de părinții duhovnicești din România. Prin aceasta ei înțeleg acceptarea supărării, durerii, mâhnirii, insultelor sau a oricărui alt lucru care duce la smerenie. Într-o altă descriere a acestui dar⁹⁹, părintele Cleopa vorbește de lacrimile care vin din frica de Dumnezeu ca de lacrimile unei slugi. Evident, suntem slugi și uneori ni se potrivesc atitudini și emoții de slugi. Dar el pune în contrast aceste lacrimi cu cele „care vin din dragostea de Dumnezeu, când omul vede frumusețea creației lui Dumnezeu, ... și când plânge ca un fiu”. În acest pasaj distinge alte patru tipuri de lacrimi. Două din ele sunt bune: „Lacrimile de milă și iubire pentru aproapele, pentru cei bolnavi, pentru cei suferinzi, pentru văduve. Aceste lacrimi sunt sfinte... lacrimi născute din frica de moarte și de iad. Și ele sunt lacrimi bune care aduc căința.” Dar, adaugă el, sunt și „lacrimi de slava deșartă care sunt foarte primejdioase, și lacrimi de copii răsfățați care vin din pofte neîmplinite”. Și mai sunt lacrimi omenești naturale aduse de suferință și boală, și care sunt moral indiferente.

Din aceste descrieri vedem că lacrimile se împart în două categorii: cele centrate pe sine și distructive și cele care vin fie din supărare pentru păcătuirea împotriva unui Dumnezeu Care ne iubește, fie ca expresie emoțională naturală a răspunsului de recunoștință față de bunătatea și iubirea lui Dumnezeu. În toate descrierile practicilor sau aspectelor vieții ascetice trebuie să nu uităm că mobilul lor principal este iubirea; sau dacă mobilul în sine nu este iubirea, atunci scopul trebuie să fie dobândirea adevăratei iubiri. Părintele Cleopa e conștient că nu toate faptele bune izvorăsc din

⁹⁸ Opinie confirmată (în conversația din 1998) de mitropolitul Daniel, al cărui părinte duhovnicesc a fost părintele Cleopa.

⁹⁹ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 70.

iubire. Există o ierarhie a motivelor faptelor bune, pe care a descris-o Sfântul Vasile și pe care părintele Cleopa o reia în cuvinte lui:

„Cel ce face fapta bună din frică, adică de frica muncilor iadului, a pedepsei, acela este în stare de rob; cel ce face fapta bună pentru răsplată, adică pentru a i se împlini cererile aici pe pământ și a dobândi plată în cer, acela este în stare de slugă, care îl slujește pe stăpânul său pentru plată, adică pentru bani; iar cel ce face fapta bună din dragoste de Dumnezeu, iar nu din frică sau pentru plată, acela este în stare de fiu al lui Dumnezeu”¹⁰⁰.

Aceasta e atracția vieții ascetice. Ea ne conduce la experiența faptului că suntem iubiți ca niște copii ai lui Dumnezeu. Iar procesul care duce la această experiență a iubirii lui Dumnezeu nu este în fond un proces împotriva tendinței naturale a sufletului. Nu violentează sufletul din moment ce, potrivit învățaturii ortodoxe, „în virtutea chipului lui Dumnezeu cu care a fost născut, e ceva normal ca fiecare om să crească spre unirea cu Dumnezeu. Acolo devine el însuși, dacă această creștere nu este oprită de piedici și păcat”¹⁰¹. Roadele nevoinței ascetice fac așadar ca adevăratul monah să nu fie respingător, o figură ciudată sau un fanatic religios. Adevărații asceți sunt plini de iubirea lui Dumnezeu și această dragoste și sentimentul prezenței lui Dumnezeu în ei sunt cele care atrag lumea spre ei. Oamenii nu vin însă doar pentru a crește întru dragostea și cunoașterea lui Dumnezeu. Unii simt prezența lui Dumnezeu într-un om sfânt ca putere și vin la duhovnic sperând ca Dumnezeu să

¹⁰⁰ *Ne vorbește Părintele Cleopa* 5, p. 57. Bernard din Clairvaux spune aproape același lucru, în Predica a 7-a la *Cântarea Cântărilor*: „Frica naște atitudinea unui sclav față de stăpânul său, câștigul pe cea a unui angajat față de angajatorul său, învățăcelul este atent la profesorul său, fiul este respectuos față de tatăl său. Dar cea care cere un sărut este cea care iubește” (SC 7, 2); *Bernard of Clairvaux: Sermons on the Song of Songs*, I, traducere de Kilian Walsh, Kalamazoo, 1979.

¹⁰¹ J. J. ALLEN, *The Inner Way*, Grand Rapids, MI, 1994, p. 26.

le îndeplinească anumite cereri. Mai ales într-o societate, în care lumea trăiește la pragul sărăciei, fără prea multă siguranță socială sau un sistem de sănătate adecvat, oamenii tânjesc după un contact nemijlocit cu Dumnezeu Care să-i păzească pe ei și familiile lor de nenorociri și să-i vindece pe cei bolnavi. Oamenii cer constant preoților și călugărilor să se roage pentru apărare, sănătate și siguranță. Cel puțin o parte din atracția față de oamenii sfinți de-a lungul secolelor a stat în nădejdea că apropierea lor de Dumnezeu poate da și altora siguranță într-o lume nesigură și periculoasă.

„Încă de la apariția lui în Siria, în secolul al IV-lea, asce-tul creștin a fost o figură înzestrată cu putere. Oamenii se îmbulzeau la el pentru vindecare și sfat, întrucât faptele lui ascetice erau dovezi că Dumnezeu îl ascultă. El era un mijlocitor, un vindecător al celor bolnavi și un ocrotitor al celor slabi. Era totodată un arbitru al disciplinei Bisericii, a cărui putere de a împărtăși de la Dumnezeu iertarea păcatelor a făcut mult pentru a ușura povara rigidelor porunci bisericesti. Era icoana vie a puterii și a iubirii lui Dumnezeu”¹⁰².

Există o ambiguitate de necontestat cu privire la puterea ascetului. Mulți asceți s-au lăsat seduși de aura puterii care-i înconjură. Mulți dintre cei care alergau la astfel de asceți pentru puterea lor, fie din motive bune — împotriva bolilor, a oprinderii sau a sentimentului de slăbiciune propriu — ori cu scopuri rele — câștigarea puterii politice, sau a dorinței de a câștiga raiul cu forța — au fost dezamăgiți. Când însă puterea și dragostea sunt unite într-o singură persoană, acolo găsim adevăratul duh al fericirilor și tocmai acest duh îl descrie un monah român modern în *Introducerea sa la învățăturile duhovnicilor români*:

„În ambianța unui părinte sufletesc te simți întotdeauna fericit, liniștit, împăcat cu tine, cu lumea, cu veș-nicia. În chilia lui plutește permanent o atmosferă de

¹⁰² A. GIAKALIS, *Images of the Divine*, Leiden, 1994, p. 4.

pace și sfințenie neîntâlnită nicăieri, o mireasmă străină de tămâie, de candelă ce nu se stinge niciodată sub icoane... În jurul lui descoperi o altă lume cu bucurii străine omului de rând; găsești prisos de har, de liniște și de binecuvântare. Din inima lui izvorăsc bucurii duhovnicești care nu încap în orice inimă. Din ochii lui picură boabe sfinte de lacrimi mai curate decât lacrima unui copil. Iar din gura lui ies cuvinte de înțelepciune mai scumpe decât ale multor ritori”¹⁰³.

O rugăciune a Sfântului Efrem Sirul, rostită în cultul ortodox în perioada Postului Mare rezumă limpede scopurile vieții ascetice. Din ea reiese nevoia de a munci împotriva lenei trupești, de a primi darul dragostei, de a câștiga harul de a vedea păcatul așa cum este și de a dobândi mila care vede doar ce este bun în fiecare om:

„Doamne și Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânie și al grăirii în deșert nu mi-l da mie; iar duhul curăției, al smereniei, al răbdării și al dragostei, dăruiește-l mie, slugii Tale; așa, Doamne, dăruiește-mi ca să-mi văd păcatele mele și să nu osândesc pe aproapele meu, că binecuvântat ești în vecii vecilor. Amin.”

Cu toate isprăvile lor ascetice și povestirile despre ei care surprind pe omul modern, monahii care se nevoiesc în căutarea iubirii lui Dumnezeu se dovedesc creștini sănătoși la minte și echilibrați, care iubesc pe Dumnezeu și pe aproapele lor cu o dragoste neegoistă. Cunosându-i, descoperi cât de atractivă poate fi într-adevăr natura umană mântuită de Dumnezeu.

¹⁰³ *Convorbiri duhovnicești* I, p. 256.

Chipuri de duhovnici români

Atracția unui adevărat părinte duhovnicesc izvorăște din calitate care îi leagă pe părinții duhovnicești de-a lungul timpului. A vorbi despre renunțările lor, despre suferințele și dăruirea totală față de Dumnezeu pare adeseori o poveste înfricoșătoare, uneori chiar inumană. Dar când un ucenic întâlnește un duhovnic în carne și oase — în pustie, într-o mănăstire bizantină din secolul al VIII-lea, în pădurile Rusiei sau în România zilelor noastre — apare însă o altă imagine plină de blândețe, bunătate și iubire; de generozitate, deschidere, milă, înțelegere; de conștiința prezenței lui Dumnezeu care schimbă viața ucenicului mai mult decât o fac cuvintele lui. Putem atesta adevărul acestor afirmații zugrăvind câțiva duhovnici români contemporani și comparându-i pe ei și învățăturile lor cu faimoșii părinți duhovnicești, ale căror învățături i-au inspirat pe urmașii lor moderni¹.

Părintele Sofian Boghiu

Unul dintre cei mai cunoscuți părinți din România e părintele Sofian Boghiu de la mănăstirea Antim din București. Situată în inima Bucureștiului, la un pas de clădirea Sfântului Sinod, această mănăstire are o importanță evi-

¹ O mare parte din acest capitol se bazează pe lucrarea părintelui IOANICHIE BĂLAN, *Convorbiri duhovnicești*, vol. I, 1993 (ed. I, 1984), o descriere hagiografică a duhovnicilor români, care are meritul de a fi recentă și bazată pe interviuri personale.

dentă pentru viața Bisericii române. Rolul ei a fost acela de a menține o puternică viață de rugăciune în orașul capitală chiar și în cei mai grei ani ai comunismului. Serafim Joantă, acum mitropolit al Bisericii Române din Europa Centrală, spune că mănăstirea Antim a jucat un rol special în revigorarea tradiției rugăciunii isihaste din România între cele două războaie mondiale², pregătind terenul pentru noua traducere a *Filocaliei* de către părintele Stăniloae, care a avut o enormă influență în Biserica Ortodoxă Română după cel de-al Doilea Război Mondial. Cei doi episcopi vicari patriarhali, Teofan și Vincențiu, își au reședința la Antim și joacă un rol în conducerea mănăstirii, deși episcopul Vincențiu ne-a mărturisit că părintele Sofian e adevăratul părinte al mănăstirii.

Ceea ce-l deosebește, ne-a spus acesta, este dragostea. „Are dragoste multă. Dragostea lui le dă putere fraților să păzească cuvintele Domnului”³. Prin aceasta episcopul Vincențiu îl opune părintelui Cleopa, al cărui duh era diferit. „Are o față blândă. E o bucurie pentru frați să se spovedească la părintele Sofian. Ei știu că le va înțelege până și păcatele și-i va ajuta.”

La mănăstirea Antim monahii tineri sunt îndemnați să se spovedească părintelui Sofian în fiecare zi. Această practică face parte dintr-un proces de educare a tinerilor monahi pentru a-i face să-și deschidă mințile desăvârșit părintelui lor duhovnicesc. Și părintele Cleopa vorbea despre călugări care se spovedeau în fiecare zi. Astăzi ni se pare prea mult, dar aceasta era practica vieții ascetice și la sihăstria Optina din Rusia, precum și în alte mănăstiri care se revendicau din tradiția starețului Paisie Velicikovski⁴. Observăm că în acest caz spovedania nu este legată de primirea Împărtășaniei, ci este un exercițiu ascetic cu valoare proprie. Această

² + SERAFIM JOANTĂ, p. 201 sq.

³ Intervievat la Mirfield în iunie 1998.

⁴ A se vedea L. KAVELIN, *Elder Macarius of Optina*, Platina, CA, 1995, p. 54, pentru o culegere de ziceri ale Sfinților Dorotei, Ioan Scărarul și ale altora despre necesitatea acestei stricte supravegheri a gândurilor.

mărturisire deasă e numai pentru cei angajați serios în viața ascetica. Prin acest proces tânărul monah învață el însuși ce gânduri trebuie să încurajeze și ce gânduri să reprime. E parte din procesul de „trezvie” a minții menit să asigure că fiecare încercare și ispită, fiecare mișcare a duhului rău (cum l-ar fi numit Ignățiu de Loyola⁵) e descoperită și distrusă. Mai are și rolul de a construi o atitudine de deschidere și încredere între ucenici și părintele lor duhovnicesc. Tinerii monahi învață să-și iubească duhovnicii și pe această dragoste se construiește relația de dragoste cu Dumnezeu care face din viața duhovnicească o bucurie continuă.

Îl putem vedea mai bine pe părintele Sofian din descrierea pe care i-o face părintele Ioanichie Bălan:

„Sunt aproape patru decenii de când arhimandritul Sofian Boghiu întreține viața duhovnicească în mănăstirea Antim din capitală, ca stareț, duhovnic și slujitor al acestui sfânt locaș. O personalitate duhovnicească remarcabilă, unanim recunoscută, care face cinste Bisericii lui Hristos și monahismului românesc, în sânul căruia slujește de aproape 60 de ani.

Preacuvioșia sa este cunoscut și apreciat în chip deosebit prin trei calități sau daruri cu care l-a înzestrat Dumnezeu. Pictor bisericesc consacrat, duhovnic și povătuitor de suflete iscusit și cântăreț de strună cu vocație. Sfinția sa a fost ales din naștere pentru Biserică, pentru a mărturisi adevărul evanghelic prin cuvânt și culoare, prin fii duhovnicești și icoane. Să împodobești biserici cu icoane frumos gândite și realizate și să faci din sufletele credincioșilor icoane vii, icoane duhovnicești ale faptelor bune, ale dragostei și smereniei, în care să se imprime chipul blând și smerit al lui Hristos; să restaurezi icoane vechi prețioase și să restaurezi suflete omenești pentru care s-a jertfit Domnul pe cruce. Iată vocația și rostul arhimandritului Sofian Boghiu pe pământ: să înfrumusețeze, să înno-

⁵ *Exerciții spirituale* 313 sq.

iască suflete și biserici, icoane și oameni. Să săvârșească cele sfinte, să învețe pe oameni, să cânte măririle lui Dumnezeu în biserici; să mângâie, să aline, să jertfească pe Hristos pe Sfântul Altar și să se jertfească pe sine pentru mântuirea altora; să aducă speranță, ordine și frumos acolo unde este tristețe, dezordine și urât; să fie întotdeauna în dialog cu Dumnezeu și cu oamenii, prin cuvânt și culoare, prin căldura inimii care dă viață cuvântului și prin căldura culorilor care dau transparență și profunzime divină icoanelor.

Ca pictor de icoane și biserici, părintele Sofian realizează fresce de tradiție bizantină care îndeamnă la meditație și rugăciune. Ca preot și duhovnic, crește fii duhovnicești buni, tămăduind, alinând și îndemnând cu meșteșug la sfințenie numeroase suflete însetate după veșnicie. Iar ca protopsalt de renume, sfinția sa dă viață și simțire duhovnicească slujbelor, înmoaie inimi, scoate lacrimi, unește cugete și înalță suflete spre Dumnezeu, făcând din ctitoria mitropolitului-martir Antim Ivireanul un altar viu, o vatră caldă în inima capitalei”⁶.

Faptul că talentele părintelui Sofian de pictor de icoane și cântăreț sunt la fel de apreciate ca și darurile sale de duhovnic poate surprinde. În tradiția românească toate aceste daruri care vin de la același Dumnezeu sunt egal apreciate, lucru mai greu pentru un occidental. Tindem să privim icoanele ca pe niște opere de artă, poate frumoase, interesante sau emoționante, în funcție de calitatea lor. Pentru ortodocși însă, icoanele sunt un dar de la Dumnezeu. Prin ele creștinii sunt puși în legătură nemijlocită cu realitățile dumnezeiești sau cu sfântul prin care S-a descoperit Dumnezeu. Cel care poate picta o icoană, care face cu putință această legătură cu Dumnezeu, e aproape la fel de prețuit ca preotul care conduce sufletul către Dumnezeu în rugăciune. În același fel pentru ortodocși slujbele au ceva sfânt

⁶ *Convorbiri duhovnicești* I, p. 407–408.

făcându-L pe Dumnezeu nemijlocit apropiat de oameni. Acest fapt dă funcțiilor liturgice ale cântărețului bisericesc și preotului o importanță mai mare decât în creștinismul occidental. Această înțelegere a calității sacramentale a icoanelor și a cultului s-a întărit considerabil în timpul comunismului când era greu pentru preoți să-i învețe nemijlocit pe oameni și când credincioșilor le era greu să-i consulte pe preoți. Participarea la cult în bisericile împodobite cu icoane a devenit mijlocul principal de deprindere a rugăciunii și vieții duhovnicești. Comunismul i-a îngăduit Bisericii să-și continue viața cultică crezând că va ajunge treptat irelevantă. În realitate cultul a devenit puterea și vitalitatea care au păstrat credința și i-au ținut pe oameni aproape de Dumnezeu.

Părintele Sofian însuși, când a fost întrebat în ce fapte bune și-a găsit cel mai mult „pacea, bucuria și mângâiere duhovnicească”, a răspuns:

„Pe toate acestea le-am simțit prezente în inima mea în timpul săvârșirii Sfintei Liturghii, care mă înalță sufletește cel mai mult; apoi în timpul și după rugăciunea făcută cu luare-aminte și cu umilință; când am ajutat material sau moral pe cei ce mi-au cerut ajutor; când am reușit, cu darul lui Dumnezeu, să dobândesc vreun suflet la pocăință și când m-am aflat fără prihană în fapte și cuvânt față de propria mea conștiință, unde știu că mă întâlnesc cu Dumnezeu”⁷.

Aceste câteva propoziții rezumă idealul vieții monahale: descoperirea bucuriei în cult, în rugăciune personală, în fapte de milostenie și slujirea sfântă. Sunt idealuri nu numai ale vieții monahale, ci pentru orice creștin ortodox autentic, deși trebuie să recunoaștem că șansa de a le împlini o au în principal monahii. Autodescrierea finală fiind uneori „fără prihană” îi poate surprinde pe cei mai șovăitori (poate pe bună dreptate) în a crede că scăpăm vreodată de păcat, și stă în flagrant contrast cu autodescrierea părintelui Cleopa

⁷ Ibid., p. 411.

ca „un putregai”. Și totuși convingerea că desăvârșirea e cu putință, chiar dacă ocazional, în această viață și că experiența suferințelor și greutăților merită făcută de dragul bucuriei care urmează eliberării de păcat face parte integrantă vitală din înțelegerea vieții creștine de către un părinte duhovnicesc.

În cele câteva pagini pe care părintele Bălan le rezumă interviului cu părintele Sofian se spun puține despre viața duhovnicească însăși. Accentul e pus pe sfințirea dobândită prin participarea la viața liturgică, prin icoane și o smerită viață monahală. Merită citat *in extenso* un paragraf care demonstrează cât de importantă a fost pentru părintele Sofian formarea sa ca monah la mănăstirea Cernica, ale cărei baze duhovnicești au fost puse de cunoscutul stareț Gheorghe (ucenicul starețului Paisie) cu mai bine de un secol în urmă. Vorbind despre anii 1932–1940, el spune:

„Mai întâi am fost uimit de viața aspră, ascetică, a ieroschimonahului Ghelasie, duhovnicul mănăstirii Cernica. În preajma sa am simțit prezența harului dumnezeiesc și mireasma sfințeniei din felul cum trăia și cum ne povățuia pe calea mântuirii. Tot în Cernica am cunoscut pe protosinghelul Fotie Petrescu, care m-a atras prin dragostea și bunătatea sa, care îi lumina chipul blând și îi înaripa sfaturile duhovnicești. Aproape toți elevii seminarului ne spovedeam la sfinția sa. Alți doi duhovnici iscușiți am cunoscut ceva mai târziu: pe venerabilul părinte Gheorghe Roșca, mare cunoscător al Sfintei Scripturi și foarte bun sfătuitoare duhovnicesc din București. Apoi pe părintele Ioan Culighin, duhovnic și dascăl al rugăciunii inimii de renume, trăitor la Cernica, un rugător autentic și iscusit lucrător al rugăciunii lui Iisus”⁸.

Ca și în cazul multor duhovnici, simțim și aici dragostea și recunoștința pentru cei care i-au învățat și i-au inspirat în viața duhovnicească. E un simț al predării tradiției, o tra-

⁸ *Ibid.*, p. 410.

diție care nu este doar un set de cunoștințe, ci mai degrabă un mod viu de a trăi.

Părintele Constantin Galeriu

Sfințenia nu se limitează însă numai la călugări, și nu sunt ei singurii mari duhovnici. Părintele Constantin Galeriu e un preot căsătorit, cunoscut în ultimii ani ai comunismului ca unul care a continuat să predice Evanghelia mai mult decât permiteau comuniștii. După 1950 a petrecut mai mulți ani de închisoare la temutul canal Dunăre–Marea Neagră. La vârsta de 80 de ani mai continua să conducă o parohie de oraș, să predea omiletică la Facultatea de Teologie din București și să fie duhovnic. E un om scund, cu părul și barba lungi și cu o iubire activă specifică care pare să-i caracterizeze pe toți cei aflați cu totul în slujba lui Dumnezeu. Cele douăzeci și șase de pagini pe care i le alocă părintele Ioanichie Bălan⁹ pun accentul pe chestiuni de natură teologică privind Scriptura, învățătura despre creație, natura sufletului, raiul și diavolul, suferința și lucrarea lui Hristos. Părintele Galeriu răspunde acestor întrebări cu multe citate precise din Scriptură care susțin o teologie dogmatică solidă. Putem vedea cum a dezvoltat o slujire mai ales printre intelectuali care se adună în biserică să-i asculte învățăturile creștine cu iz academic rostite cu căldura și smerenia unui adevărat părinte duhovnicesc.

Părintele Ion Negruțiu

Un duhovnic mai puțin cunoscut poate fi găsit într-o mică mănăstire de maici, la Timișeni lângă Timișoara. Părintele Ion Negruțiu în vârstă de 80 de ani e preot celib, și deși n-a fost monah e duhovnic al mănăstirii Timișeni.

A fost o încântare să-l întâlnești. M-a salutat foarte cald și a insistat să mă îmbrățișeze „ca pe un frate”. Nu voia să vorbească despre duhovnici spunând că el nu este un mare duhovnic. Mi-a vorbit în schimb despre dorința lui de uni-

⁹ *Ibid.*, p. 206–231.

tate creștină și am simțit că dezbinarea trupului lui Hristos era o cauză de suferință pentru el. Mi-a vorbit cât de îndurerat și de rușinat se simte că Biserica este divizată. Suntem răspunzători pentru asta, spunea. Iisus se roagă ca toți să fim una (*Ioan 17, 18*). Mi-a spus că înțelege criza din Biserica Angliei¹⁰ dar dorește ca toți să fim una.

„În schismă dragostea e înlocuită de ură. Nu putem pretinde că suntem creștini dacă urâm. De două mii de ani potrivnicii lui Hristos și Biserica au făcut același lucru. Au încercat să dividă Biserica. Trebuie să reinstaurăm dragostea. Ura desparte. Ura îi face pe oameni să creadă că sunt independenți și că pot să trăiască fără cei de lângă ei. Mileniul al treilea va fi foarte greu dacă nu ne unim”¹¹.

A fost extraordinar și modul în care și-a arătat diferitele fațete ale personalității sale: voios când ne-am întâlnit, dar profund serios și cu dragoste arzătoare când vorbea despre Evanghelie. Privind la ochii și fața lui am văzut profunzimea dragostei lui. Mai târziu mi-a vorbit despre anii petrecuți în închisoare, și a făcut o trecere în revistă cu moderată mândrie a succeselor sale de după închisoare. După care a devenit un bătrân, puțin guraliv. Timpul petrecut în pușcărie a fost cumplit. A fost arestat îndată după război și a petrecut zece ani în pușcărie. A fost apoi eliberat, i s-a spus să se cumințească și a fost trimis într-o zonă izolată, în care mii de țărani cândva bogați fuseseră aruncați în condiții fizice groaznice. N-aveau preoți, i-au cerut lui să le fie preot. După doi ani poliția a revenit, i-a spus că nu s-a cumințit și l-a închis pentru încă cinci ani. Abia după aceea a venit la Timișoara, unde predica sa de succes la catedrală a atras din nou atenția Securității, care l-a forțat să se retragă la mănăstire. Era un om fragil, blând și iubitor când

¹⁰ Criza apărută după hirotonirea unor femei într-un preot în Biserica Angliei, eveniment care a cauzat multe disensiuni în Biserica engleză și care i-a rănit profund pe ortodocșii care cunoșteau Biserica Angliei.

¹¹ Intervievat în 1997.

l-am întâlnit pentru întâia oară, dar când vorbea despre diavol am văzut în ochii lui o profundă tristețe și spaimă că acesta poate să cucerească atât de ușor lumea. Cunoștea realitatea răului și era îngrozit de ea.

Nu era lipsit de defecte omenești. În ciuda unei cariere academice strălucitoare, nu se putuse lăsa de ideile paranoice ale extremei drepte despre evrei și masoni. Nu era antiintelectual. De fapt era foarte inteligent și citit. Se străduia însă să arate că drumul spre Dumnezeu trece prin dragoste și simplitate nu prin rațiune. Era diferit de ceilalți duhovnici pe care i-am întâlnit: mai liber, mai „normal” dar foarte încurajator. Era un duhovnic care nu judeca, unul pe care îl iubeai ușor, pentru că el însuși iubea. Când l-am întrebat ce face dintr-un preot un bun duhovnic, a răspuns simplu: „Orice preot are tot harul să dea dezlegare. Nu mă gândesc la iscusințe. Hristos este Cel ce dezleagă, nu preotul.” După care a continuat să accentueze simplitatea mântuirii prin Hristos:

„Chiar și un copil poate intra în Împărăția cerurilor. Hristos vrea viață. N-a venit să facă teorii și teologie. Duhovnicul trebuie să recunoască importanța fiecărei persoane în parte. Îi judecă pe toți teologii și episcopii, pentru că toți, mai puțin unii intelectuali, L-au recunoscut pe Iisus. Trebuie să avem inimi de copil. Cu cât este un teolog mai mare, cu atât se roagă mai puțin. Excesul de teologie ucide simțul rugăciunii. Înțelepciunea acestei lumi este nebunie. Lucian Blaga numește cunoașterea luciferică. Lucifer este temelia științei noastre”¹².

O atare condamnare fermă a cunoașterii și a științei nu este neobișnuită la duhovnicii români, chiar dacă ei înșiși sunt adeseori foarte citați și învățați. Creștinii ortodocși prețuiesc foarte mult învățământul; respectul celor din Estul Europei pentru intelectualitate este viu și mare, inclusiv în Biserică, iar oamenilor le place să-și descrie duhovnicii ca

¹² Intervievat la Timișeni în 1997.

„învățați”. Unii, cum ar fi părinții Teofil și Arsenie Boca, sunt respectați și ca oameni de cultură și teologi învățați. Alții, cum ar fi părintele Cleopa, sunt renumiți ca oameni înțelepți, dar „autodidacți”. Nimănui nu-i place să vadă în duhovnici niște oameni de cultură rurală, deși unii ca părintele Cleopa sunt respectați tocmai pentru capacitatea de a vorbi țăranilor. Într-o anumită măsură frecvența condamnare a cunoașterii, a erudiției și a intelectualilor apare ca un corolar necesar al afirmației că mântuirea nu vine prin cunoaștere, ci prin har. Chiar și așa se simte că adeseori condamnarea e nereflectată și e mai degrabă o cenzurare convențională a ceea ce nu este trăit. Spunând aceasta trebuie să recunoaștem că, deși are la bază simplități convenționale, teologia părintelui Negruțiu este evident incarnațională. A spune, ca și el, „Dumnezeu S-a făcut om în Hristos. El a fost Fiul lui Dumnezeu”, sună stereotip, dar are o importanță fundamentală întrucât încrederea lui că toți oamenii se pot mântui dacă se întorc în simplitate spre Dumnezeu se întemeiază pe învățătura Bisericii că Dumnezeu S-a făcut om. El are într-adevăr o viziune pesimistă asupra lumii și vede un dezastru inexorabil care amenință să șteargă totul în cale. „Numai creștinismul poate salva lumea de la cataclism”, mi-a spus. „Omul autosuficient e ca o bombă atomică ce poate distruge lumea.” Conjugarea acestor două afirmații arată cât de dezastroasă consideră el starea lumii bazată pe individualism și păcatul personal. El subliniază ceea ce am văzut și la părintele Cleopa, și anume că egoismul individual, egocentrismul este potențial catastrofal. El nu poate fi simplu ignorat drept ceva secundar. Învățătura celor mai subtili și mai importanți duhovnici se întoarce inevitabil la egoismul care sălășluiește în inima omului în starea ei păcătoasă.

Părintele Negruțiu înțelege problemele lumii în termeni de păcat. La rândul lui, păcatul poate fi înțeles prin comparație cu iubirea și credința. Neputința de a iubi înseamnă neputința de a ieși din egoismul care întemnițează fiecare persoană în ea însăși și o face să ignore nevoile altora. Neputința de a crede ne lipsește de înțelegerea obiectivă a

condiției noastre și ne pune într-o stare de neadevăr fundamental. Când deciziile și alegerile noastre sunt bazate pe o dorință pur egoistă, ele devin destructive. În cuvintele sale:

„Necazul lumii vine din pierderea dragostei și a credinței. S-a văzut aceasta la apostoli în cazul băiatului epileptic. E bine să strigi «Ajută necredinței mele». Diavolul poate fi scos numai prin post și rugăciune. Hristos ne dă ca model de rugăciune «Tatăl nostru». Relația dintre Tatăl și Fiul este una de iubire. Putem fundamenta dragostea prin rugăciune, începând de la această relație.»

Nici aici învățătura nu este originală în înțelesul modern al cuvântului, dar original poate să însemne și „întoarcerea la origini”, și în acest sens ceea ce spune el este foarte „original”, lucru valabil pentru majoritatea duhovnicilor. Am observat adeseori cât de repede se întorc duhovnicii la Noul Testament, mai ales la Evanghelii, pentru a-și ilustra învățăturile. Părintele Iustin de la Petru-Vodă spunea că adevăratul duhovnic trăiește aproape de Hristos și învață ceea ce a învățat El. Acest mod de a gândi atât de apropiat de Evanghelii, care îl face să se refere la ele simplu și firesc, e una dintre atracțiile duhovnicului.

Părintele Arsenie Papacioc

Duhovnicii sunt persoane fascinante și atrăgătoare. Fiecare are propriul caracter și, deși predică aceeași Evanghelie și dau aceleași învățături, fiecare o face cu un anumit duh care îl face de neuitat. Deosebiri de personalitate ne aduc aminte de învățătura și experiența Bisericii că Dumnezeu nu șterge caracterele, ci le pune în lumină cele mai atractive specificități. Unul dintre cei mai apropiați prieteni ai părintelui Cleopa între duhovnicii din România e părintele Arsenie Papacioc. Părintele Arsenie s-a născut în 1914 și după câțiva ani de ucenicie în mănăstirile Cozia și Antim a fost tuns în monahism la Sihăstria în 1949 când părintele Cleopa era stareț. A viețuit în mai multe mănăstiri, iar acum

este duhovnicul schitului Sfânta Maria — Tomis, în apropiere de Constanța, la Techirghiol¹³.

Din ceea ce se știe și din mărturiile sale scrise e o persoană iubitoare, plină de entuziasm și generozitate. În ciuda prieteniei cu părintele Cleopa, nu pare să-i împărtășească viziunea tragică și tristă asupra vieții. Împreună par să fie lumină și întuneric. Nu înseamnă că părintele Arsenie n-a suferit. A fost închis șapte ani sub comuniști și afirmă că a fost o experiență foarte grea, așteptând ca numai Dumnezeu să-l elibereze.

Așa cum o găsim în *Ne vorbește Părintele Arsenie*, învățătura sa descoperă atât părțile tari, cât și slăbiciunile unui duhovnic român așa cum le vede un occidental. Este nedrept cu romano-catolicii și exclusivist în convingerea că numai ortodocșii sunt adevărații creștini. Spune că nu s-ar angaja în nici o discuție cu „sectarii” dacă nu admit mai înainte că Ortodoxia este adevărul. Unora poate să le pară îngust și dogmatic, dar prin aceasta el arată fermitate absolută în credință, o certitudine reală care vine de la viața sa în Hristos.

Ne vorbește Părintele Arsenie are forma unor convorbiri cu frați de la Sihăstria. Sfaturile sale sunt mai ușoare decât alte învățături pe care le-am întâlnit. Duhul dragostei și al generozității domină. Întrebările pe care le pun călugării din Sihăstria părintelui Arsenie arată limpede că sunt ocupați de scrupulozitate, de mâncarea prea multă, post, dăruire și primire. E o atitudine tipică celor ce trăiesc sub un regim foarte solicitant. Părintele Arsenie nu critică acest regim, dar le demontează scrupulozitatea cu bun-simț și iubire. Într-un anume fel tocmai acest bun-simț îi face învățătura atractivă. Ni-i putem imagina pe tinerii călugări primind ușurați vorbele lui. Părintele descurajează postul aspru și privegherile excesive. Dumnezeu ne mântuiește, le spune el, nu noi. Noi trebuie să facem fapte bune în nădejdea că vom primi un răspuns bun la ziua Judecății. Trebuie să facem fapte bune din dragoste față de oameni, pentru că

¹³ *Convorbiri duhovnicești* I, p. 452.

Însuși Hristos e în ei. Identificăm aici o dilemă, care ne face să ne întrebăm dacă nu cumva părintele Cleopa și părintele Arsenie învață lucruri diferite. Va fi simțit părintele Cleopa că munca lui cu ucenicii era subminată de abordarea mult mai liberală a părintelui Arsenie? Dacă ar fi întrebați, ei ar nega foarte probabil orice contradicție. Părintele Cleopa sau ucenicul lui, părintele Ioanichie Bălan, ar spune că tocmai rolul lor de a-i învăța pe ucenici i-a făcut să-i îndemne să trateze aceste probleme foarte serios și să nu-și permită să creadă că până și cele mai mici detalii cu privire la post, ascultare sau păcat ar putea fi neimportante. Rolul părintelui Arsenie în aceeași schemă ar fi să le arate tinerilor monahi că viața duhovnicească este una de libertate, bucurie și dragoste. Dar ei n-ar putea aprecia sau prețui aceste daruri de la Dumnezeu dacă n-ar privi mai întâi deschis dificultatea vieții lor. E nevoie de mare disciplină pentru a ajunge la lipsa egoismului care rodește în generozitate.

Părintele Arsenie accentuează mult nevoia de a dăruii și de a primi cu generozitatea. „Niciodată să nu lași mâna întinsă. (...) Primește când îți dă și dă când îți cere!”¹⁴. Această generozitate a duhului atât în a da, cât și în a primi, îmbinată cu absența totală a oricărei griji, așteptată de la un om absolut convins de bunătatea lui Dumnezeu, caracterizează toate spusele sale.

Mitropolitul Antonie Plămădeală

În bunătatea lor atrăgătoare, părinții Sofian, Negruțiu și Arsenie sunt figuri tipice de duhovnici români. În Occident există tentația de a opune creștinul harismatic — omul sfânt, profetul — clerului instituțional, ierarhului, mai întotdeauna în dezavantajul celor din urmă. E adevărat că în secolele de mari încercări, în condiții grele, forța Ortodoxiei s-a datorat probabil la fel de mult acestor personaje harismatice, profetice, ca și liderilor ei instituționali. Duhovnicii nu admit însă nici o opoziție sau măcar diferență între aceste două

¹⁴ *Ne vorbește Părintele Arsenie*, Roman, 1997, p. 41.

categorii. Toți sunt membri ai aceleiași Biserici. Fiecare are nevoie de rugăciunile și sprijinul celorlalți. Toți mărturisesc aceeași credință și au același ideal. Episcopii înșiși recunosc în duhovnici semne și călăuze pentru întreaga Biserică. De aceea, este instructiv să ne aplecăm asupra unuia dintre cei mai cunoscuți ierarhi din Biserica Ortodoxă Română — mitropolitul Antonie Plămădeală.

Antonie Plămădeală e arhiepiscop al Sibiului și mitropolit al Ardealului, adică al celei mai mari părți din Transilvania. S-a născut în 1926 în Basarabia. Părăsind Basarabia când rușii au reocupat-o în 1944, a intrat în mănăstirea Slatina, unde era stareț părintele Cleopa. În anii '50, a fost închis câțiva ani. Oarecum surprinzător, dată fiind întemnițarea și studiile pe care le-a urmat imediat în străinătate, a devenit în 1970 episcop-vicar la București, iar în 1982 mitropolit al Ardealului. E un om de vastă cultură, care s-a aflat aproape de centrele puterii în labirintul politicii bisericești. Este un mare predicator. Ca și cei mai mulți ierarhi ortodocși, are o formație monahală autentică. Ucenic al părintelui Cleopa, el se înscrie în marea tradiție a spiritualității monahale moldovenești sau paisiene, despre care vorbește cu autoritate.

Ca episcop e apărătorul tradiției. Unul dintre rolurile-cheie ale episcopului în tradiția Bisericii Ortodoxe e menținerea tradiției în forma în care i-a fost încredințată, formă despre care el însuși crede că vine de la părinții din vechime. Ca monah e la fel de preocupat de tradiție, căci viața monahală este întotdeauna trăită în strânsă legătură cu învățătura celor care au trăit-o în trecut. Ca român are o dragoste pasionantă pentru cultura și tradiția poporului român și, ortodox fidel cum este, nu ezită să revendice un loc special Bisericii Ortodoxe Române, care, așa cum ne-a mărturisit, combină intensă viață duhovnicească a Bisericii Ortodoxe Ruse, care poate ușor deveni antiintelectuală, cu viața bisericească a grecilor, care poate deveni uscată și neduhovnicească¹⁵.

¹⁵ Într-o discuție personală la Sibiu, în aprilie 1991.

Îi place de asemenea să facă distincții între Ortodoxia românească și Occident, întotdeauna în folosul celei din-tâi, puțin nedrept uneori față de Occident, deși a călătorit mult în Vest. O critică frecventă pe care o face (și pe care am auzit-o adeseori și la alți duhovnici români) este de a contrasta aparentul legalism și rigiditatea *vieții monahale* catolice cu libertatea pe care o îngăduie spiritualitatea ortodoxă. Atât timp cât percepția occidentală a Ortodoxiei e adeseori cea a unei comunități obscurantiste legată fără speranță în tiparele unei tradiții neschimbătoare, este instructiv să-l asculți pe mitropolitul Antonie vorbind despre cât de vie poate fi această tradiție.

Viața monahală sau religioasă occidentală e întotdeauna legată de o regulă, sau de reguli și statute care trasează spiritul vieții trăite de monahii sau monahiile din anumite ordine și locuri, legiferând adeseori în detaliu fiecare aspect posibil al vieții. Potrivit mitropolitului Antonie, acest tip de viață după regulă nu a fost niciodată un model pentru mănăstirea românească. Regulile monahale din trecut pot conține informații utile și învățături valoroase, dar nu pot fi normative pentru viața de astăzi¹⁶. Regula este prin însăși natura ei inflexibilă. Nu poate fi ușor adaptată persoanei; persoana trebuie să se adapteze la regulă. Tradiția însă poate fi adaptată întrucât e mai largă, mai firească și prezintă un mod de viață pe care l-au trăit deja și alții. „În tradiție e mai mult spațiu pentru libertate”¹⁷. Nu e greu să vedem de ce anume există atâta libertate. Tradiția acoperă toate secolele de la venirea lui Hristos. În acest vast corpus al trăirii creștine se pot găsi întotdeauna modele potrivite pentru viața de azi sau chiar suport pentru o dezvoltare modernă a învățăturilor. La o reflecție mai profundă, această afirmație cuprinde în ea adevărul că tradiția este experiența oamenilor. Călugări și teologi, sfinți și creștini anonimi au trăit viața creștină, uneori mulțumindu-se să facă cu credincioșie ceea ce li s-a predat, alteori dornici de a explora

¹⁶ *Tradiție și libertate*, 1995, p. 18.

¹⁷ *Tradiție și libertate*, p. 19.

noi frontiere și de a adânci experiența umană a iubirii lui Dumnezeu. A trăi în tradiție înseamnă a trăi în marea companie a credincioșilor creștini, în dialog cu ei, urmându-i adeseori îndeaproape, dar mișcându-ne dinspre ei spre situația prezentă pe care aceștia nu au cunoscut-o. Totuși ei ne pot călăuzi încă prin experiențele lor. În definitiv, Dumnezeu stă în inima tradiției, iar El este neschimbabil. Experiența pe care ne-o împărtășesc Părinții din trecut este pur și simplu intensă lor viață în Dumnezeu. Ortodoxia are reputația de a fi neschimbată. În această afirmație este mai puțin adevăr decât le-ar plăcea să creadă multor ortodocși. Ceea ce nu se schimbă e experiența lui Dumnezeu, iar întrucât părinții duhovnicești sunt cei care prin propria lor viață fac accesibil altora un Dumnezeu iubitor și extrem de atractiv, învățătura lor despre viața în Dumnezeu rămâne neschimbată peste secole.

Tradiția deci nu este niciodată separată de oameni ci, după cum spune mitropolitul Antonie, „ia naștere într-o anumită atmosferă socială, în stadiul culturii momentului și pe măsura structurii publicului vremii. (...) Tradiția se acomodează deci și ea, în funcție de elementele noi în care se plasează, fără să se schimbe în esență. Ea trebuie să aibă libertatea acestei acomodări. Altfel devine nu numai inutilă, ci chiar dăunătoare, opresivă, conservatorism în cel mai rău înțeles al cuvântului, de stavilă în calea Sfântului Duh înnoitor, în calea dinamicii vieții. De aceea revenirea de la *regulă* la tradiția ca *stare de spirit*, ca o *concepție de viață*, trebuie neapărat legată și de *eliberarea de tradiție*, în sensul unei eliberări de elementele sclerozate dintr-o cultură a altor vremuri”¹⁸. A pretinde că o astfel de osificare nu are loc ar fi o prostie, dar o tradiție osificată moare repede prin ea însăși și e lăsată în urmă. Tradiția vie — ca aceea trăită de majoritatea monahilor români — se înnoiește constant fără să conștientizeze acest lucru.

Tradiția dă instituției mărețe dar oarecum amorfe a monahismului o coeziune reală și o identitate comună, în

¹⁸ *Tradiție și libertate*, p. 28.

contrast cu formele occidentale ale vieții religioase, care accentuează mai degrabă diferențele dintre ele pe seama recunoașterii similitudinilor. Știm că există diferențe între mănăstirile ortodoxe, dar ele sunt unite prin adeziunea la tradiția comună. Mai mult decât orice, vehiculul tradiției e viața liturgică care îi unește pe toți monahii și monahiile — dar și preoții de mir și laicii — în marea ofrandă a cultului și rugăciunii în care ortodocșii văd scopul principal al Bisericii lor în această lume.

Cum se evită de fapt osificarea tradiției? Mitropolitul Antonie sugerează că aceasta se face în primul rând așa cum s-a făcut de duhovnici de-a lungul secolelor. Un duhovnic monah va folosi frecvent expresia „așa am apucat de la Părinți”. Aceasta atestă un simț al succesiunii spirituale mai puternic decât orice regulă¹⁹. În realitate fiecare duhovnic folosește tradiția într-un mod propriu, în acord cu nevoile spirituale ale ucenicilor săi. Astfel, tradiția e în mod constant filtrată de părinți duhovnicești contemporani și tocmai acest proces o ferește de osificare sau anacronism²⁰. Nu trebuie să uităm că duhovnicul însuși crede cu putere că urmează călăuzirea Duhului Sfânt și că Duhul Sfânt este Cel a Căruia prezență creează tradiția și conduce prin ea poporul lui Dumnezeu.

Preotul profesor Dumitru Stăniloae

Teologia ortodoxă e foarte conștientă — mult mai conștientă poate decât teologia occidentală — de lucrarea Sfântului Duh. Ortodocșii înșiși vor spune că aceasta se datorează faptului că teologia lor se întemeiază mai limpede pe învățătura despre Sfânta Treime, ceea ce îngăduie Sfântul Duh o mai mare libertate decât în învățătura occidentală, care afirmă purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul. Poate datorită acestei accentuări a lucrării Duhului, sau din rațiuni istorice, ori poate datorită faptului că viața

¹⁹ *Tradiție și libertate*, p. 32.

²⁰ *Tradiție și libertate*, p. 33.

liturgică joacă un rol atât de însemnat în viața ortodocșilor, teologia se transformă ușor și firesc în spiritualitate.

Spiritualitatea ortodoxă e profund teologică. Prin contrast, teologia occidentală e adeseori aridă și științifică și mulți cred că poate fi foarte bine făcută de oameni de știință fără credință creștină. Cei mai buni teologi ortodocși sunt evident oameni de rugăciune și — așa cum am văzut — cei mai buni duhovnici sunt bine întemeiați pe teologie.

Unul dintre stâlpii de rezistență ai teologiei în Biserica Ortodoxă Română, ba chiar din întreaga lume ortodoxă a secolului al XX-lea, părintele Dumitru Stăniloae, e privit și drept unul dintre cei mai mari dascăli de viață duhovnicească. Născut în 1903, a studiat mai întâi la Cernăuți, apoi în București și în alte părți din Europa, pentru a deveni apoi înainte de al Doilea Război Mondial rectorul Institutului Teologic din Sibiu. După război s-a transferat la Institutul Teologic din București și, ca mulți dintre conducătorii Bisericii Ortodoxe din România, a petrecut cinci ani în închisoare între 1958 și 1963. Opera lui teologică a dobândit o faimă considerabilă datorită modului subtil și creator în care investighează natura relațiilor trinitare și lucrarea Sfântului Duh în Biserică²¹. Cea mai mare contribuție a sa la viața spirituală din România rămâne traducerea românească comentată a *Filocaliei*. Proiectul început în traumatizantii ani '40 și definitivat în anii '70 a jucat un rol esențial în menținerea sănătoasă a spiritualității românești pe temelia Părinților, interpretându-i în același timp într-un mod accesibil românilor moderni. Dacă părintele Cleopa a jucat un rol de prim ordin în susținerea Bisericii Ortodoxe în zilele negre ale comunismului și după aceea, traducerea de către părintele Stăniloae a *Filocaliei* este un „stâlp” la fel de important, pentru care intelectualitatea ortodoxă română îi este veșnic recunoscătoare.

²¹ Prea puțin din opera părintelui Stăniloae a putut fi publicat în Occident înainte de 1990. Listele bibliografice sunt acum disponibile. Situația s-a schimbat însă considerabil după această dată, când ritmul traducerilor și al tezelor de doctorat consacrate operei părintelui Stăniloae a sporit vertiginos.

În cartea *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, reprezentând o serie de conferințe duhovnicești ținute în anul 1979 la mănăstirea benedictină Chevetogne, părintele Stăniloae oferă propria sa învățătură despre rugăciune și aici vedem viziunea lui despre lumea modernă și influența ei nu în întregime negativă asupra creștinilor moderni:

„În timp ce omul de odinioară găsea în mediul social un factor prin care își întărea credința și practica rugăciunii, astăzi acest mediu este un factor de răcire, un factor împotriva căruia cel care vrea să-și mențină credința și rugăciunea trebuie să se apere. Astăzi omul credincios trebuie să caute în mare măsură el însuși motivații care să-i poată susține credința și propria sa practică a rugăciunii... Omul care reușește să-și întărească credința și rugăciunea prin motivații personale, reflectate, poate deveni el însuși un focar pentru întărirea credinței și înnoirea rugăciunii în mediul său social”²².

Acest citat merită comentariu, pentru că descoperă multe lucruri tipice și atipice pentru duhovnicii români. Împreună cu cei mai mulți ortodocși români, profesorul vede trecutul ca un timp în care oamenii credeau mult mai ferm și practicau credința mult mai fidel decât în prezent. În această practică și în societate exista o notă comunitară mai puternică. Oamenii se sprijineau unul pe altul cu conștiința vie a credinței lor creștine. Toate acestea s-au schimbat. Mai întâi prin asaltul comunismului, iar acum prin atragerea României în sfera Occidentului secular. Totuși, spre deosebire de mulți preoți români contemporani, părintele Stăniloae nu vede acest proces ca unul în întregime rău. Oamenii trebuie să-și înfigă rădăcinile mai adânc. Trebuie să crească mai puternic în credință, și datorită faptului că e vorba de o credință la care trebuie să lucreze, ea va fi mai puternică. Spunând aceasta el evită pericolul individualismului văzând aceasta în termeni de încurajare și întărire

²² *Rugăciunea lui Iisus*, p. 30.

reciprocă. Un ortodox nu-și poate privi niciodată credința ca o chestiune de mântuire pur personală. El face întotdeauna parte dintr-o comuniune creștină.

Căutarea unor rădăcini mai adânci vine în parte prin citirea Scripturii și studiul *Filocaliei*. Dar trebuie căutată și în rugăciune. După părerea sa, rugăciunea e mișcarea naturală a duhului creștin:

„Credinciosul simte astăzi nevoia de a se ruga poate chiar mai mult decât în trecut, pentru că prin rugăciune se salvează de singurătatea atât de greu de suportat. El găsește în rugăciune mijlocul de a fi în comuniune cu Dumnezeu”²³.

În înțelegerea acestui „dialog cu Dumnezeu Însuși” părintele Stăniloae se arată a fi în tradiția ortodoxă clasică atât de tipică pentru duhovnicii din România. Fie că aceștia sunt considerați teologi academici, în sensul în care e considerat părintele Stăniloae, fie că sunt simpli ieromonahi ancorati în *Filocalie* și în viața monahală de zi cu zi, gândirea lor e cu adevărat teologică pentru că este centrată în întregime pe Dumnezeu. Dumnezeu este realitatea care stă la baza universului. Numai El îi poate da un sens, numai El poate oferi punctul de referință pentru ca omul să-l înțeleagă. Putem vedea aceasta din învățătura simplă despre rugăciune a părintelui Stăniloae din cartea sa *Rugăciunea lui Iisus*:

„Dacă meditația ni-L descoperă pe Dumnezeu în cuvintele Scripturii, ea ni-L descoperă și în lucrurile lumii. Cuvintele Scripturii și lucrurile lumii... se află într-o legătură indisolubilă între ele și cu Dumnezeu”²⁴.

În acest scurt citat vedem câteva importante principii pe care e important să le afirmăm, chiar dacă într-un anume sens sunt luate ca de la sine înțelese. Primul dintre ele

²³ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 42.

²⁴ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 32.

constă în importanța acordată Sfintei Scripturi. Monahii citesc Scriptura în mod constant. Este adevărat că se concentrează mai mult pe Psaltire, pe Evanghelii și pe Epistolele Sfântului Pavel, deși o mare atenție e dată și *Facerii*, fiind uneori surprinzător cât de des e citat Vechiul Testament în predici și scrieri. Monahii transmit dragostea lor pentru Sfintele Scripturi și restului Bisericii. Uneori fac aceasta în scaunul de spovedanie, când dau citirea ei drept canon de pocăință. Mult mai des descoperim că pe măsură ce credincioșii își iau în serios credința, încep automat să citească și Biblia, iar cei mai educați își folosesc capacitățile intelectuale pentru a o interpreta. La Sfânta Liturghie, Evanghelia e purtată spre altar cu mare solemnitate. Nu e un simplu ritual. Citirea Sfintei Scripturi joacă un rol important în cult, iar oamenii sunt învățați să le asculte ca pe Cuvântul lui Dumnezeu.

În al doilea rând, folosirea meditației²⁵ se bazează pe convingerea că mintea umană, oricât de fisurată și prost educată, poate gândi folositor și în duhul adevărului despre lucrurile lui Dumnezeu. Aceasta numai pentru că Dumnezeu i-a înzestrat pe oameni cu darul rațiunii și pentru că Sfântul Duh e prezent încontinuu în mintea creștinului. (Sfântul Serafim din Sarov insistă asupra faptului că Duhul Sfânt este prezent în întreaga lume, chiar și în mințile celor care nu știu nimic despre Hristos, deși aici într-o măsură mult mai mică)²⁶. În meditație deci Sfântul Duh intră în mintea omului și o face în stare să discearnă multe dintre cele pe care altfel nu ar fi în stare să le priceapă dând Duhului Sfânt posibilitatea să o curețe și să o conducă mai departe pe calea lui Dumnezeu.

²⁵ Prin „meditație” tradiția occidentală înțelege aici reflecția asupra Sfintei Scripturi sau a adevărilor teologice pentru a putea înțelege mai profund învățătura pe care ne-o dă în ele Dumnezeu. În *Anexă*, mai jos, pr. Călin Sămărghițan spune că după părerea sa meditația nu face parte din tradiția ortodoxă. Prin „meditație” el înțelege șederea tăcută în prezența lui Dumnezeu, în fața Sfintelor Taine sau într-un loc retras. Tradiția occidentală desemnează aceasta drept „contemplație”, mai degrabă decât „meditație”.

²⁶ SERAFIM DIN SAROV, *Scopul vieții creștine*, Iași, 1997, p. 38.

În al treilea rând, întreaga viață duhovnicească ortodoxă se întemeiază pe credința în crearea și căderea omului așa cum sunt relatate în capitolele 1–3 din cartea *Facerii*. În ciuda tuturor evidențelor păcatului și căderii omului și a marii sale depărtări de viața cu Dumnezeu, așa cum a vrut-o El, nu este mai puțin adevărat că lumea rămâne a lui Dumnezeu Care n-a părăsit-o niciodată²⁷. Viața monahală poate nega lumea în măsura în care are nevoie să se distanțeze de preocupările societății pentru a privi nemijlocit spre Dumnezeu. Dar monahii nu părăsesc lumea, ci sunt în permanență preocupați de lume. Astfel și spiritualitatea care curge din viața monahală în viața preoților de mir și a laicilor ortodocși nu sugerează niciodată că lumea trebuie abandonată pentru Dumnezeu. Chiar înainte de Întrupare, Dumnezeu și lumea erau legate împreună. De când însă Dumnezeu S-a făcut om, lumea a devenit parte din procesul mântuirii. „Căci făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (*Romani* 8, 19). Spiritualitatea monahală a Răsăritului ia foarte în serios afirmația Sfântului Apostol Pavel: „Dumnezeu era în Hristos împăcând lumea cu Sine Însuși” (*2 Corinteni* 5, 19). Și aici „lumea” nu cuprinde doar neamul omenesc, ci întreaga creație căzută prin neascultarea omului și restaurată de prezența sacramentală a lui Hristos în lume astăzi. Deși parte din legământul lui Dumnezeu cu poporul Său, Sfintele Taine înseși sunt mijloacele prin care lumea însăși e readusă în viața lui Dumnezeu²⁸.

Înțelegerea câștigată printr-o asemenea meditație nu este întotdeauna plăcută. Adevărul e adeseori dureros, iar frumusețea lui Dumnezeu ne descoperă urâtenia păcatului. Înțelegerea limpede a lucrurilor lui Dumnezeu ne face conștienți de gradul în care păcatul a otrăvit lumea. Astfel cu părintele Stăniloae descoperim că „aprofundând tot mai mult sensul lucrurilor și al persoanelor, putem să descoperim un sens mereu mai profund al Scripturii și invers. Apro-

²⁷ SERAFIM DIN SAROV, *Scopul vieții creștine*, p. 37.

²⁸ A se vedea mai sus pr. Moldovan, în capitolul 7, p. 213.

fundând mereu cele două feluri de revelație, sporim în simțirea iubirii infinite a lui Dumnezeu, care ne mișcă până la lacrimi”²⁹. Lacrimile sunt semnul vieții duhovnicești și sunt de dorit. Ele țâșnesc din vederea lui Dumnezeu, o vedere atât de frumoasă încât provoacă în noi genul de lacrimi care ne vin adeseori când vedem adevărata frumusețe. Ele apar și ca răspuns la constatarea dezastrului pe scară largă pe care l-a adus păcatul lumii întregi. Omul care a făcut experiența rugăciunii în Duhul va plânge pentru păcatele sale, dar va plânge mai mult pentru păcatele celor din jur. Și suferința pe care o cunosc oamenii de rugăciune când văd natura stricăciunii din lume față de cele pe care le-a dorit Dumnezeu pentru ea e cunoscută doar de ei. Aceste lacrimi nu sunt doar un răspuns emoțional. Părinții duhovnicești cred că ele spală păcatul și stricăciunea care ne țin departe de experiența deplină a lui Dumnezeu. De aceea ne îndeamnă să ne rugăm pentru darul lacrimilor.

Harul înțelegerii are și el consecințe asupra felului în care trăim. Părintele Stăniloae ne spune: „Ni se cere iubirea adevărată față de lucruri și persoane, capacitatea de a le vedea în semnificația și în realitatea lor ontologică... Dumnezeu devine transparent prin ele și atunci descoperim că El ni le-a dat pentru iubire, pentru creșterea noastră în iubire”³⁰. Lucrurile nu există de la sine, nici nu ne aparțin. Există pentru că sunt create de Dumnezeu. Îi aparțin și El ni le dă în folosință. Această atitudine față de lumea din jurul nostru ne face să o tratăm cu grijă și respect și ne învață și să ne căutăm și să ne găsim calea spre Dumnezeu prin oameni și evenimentele vieții de zi cu zi. Ispita umanității este întotdeauna dorința de posesiune (așa cum Eva a dorit să posede cunoașterea binelui și răului). O mare parte din disciplina duhovnicească trebuie îndreptată spre eliberarea noastră de patima posesiunii:

„Lucrurile și persoanele pot fi văzute și într-o manieră superficială, atunci când sunt privite numai pentru a

²⁹ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 33.

³⁰ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 35.

fi posedate și pentru a aduce plăcere, când urmărirea lor ne antrenează în griji nesfârșite. De aceea, Părinții nevoitori au vorbit despre necesitatea de a ne elibera de grijile și de tulburările pe care ni le provoacă lucrurile sau chiar întâlnirile cu persoanele, (...) necesitatea de a învăța să privim cu un ochi curățit ființa lor creată de Dumnezeu”³¹.

Trebuie să subliniem mereu că importanța dată eliberării de patimi nu înseamnă o respingere negativă a lumii sau a oamenilor lui Dumnezeu, ci mai degrabă o încercare de a le privi așa cum sunt, astfel încât să le putem da cinstea pe care o merită și să ne aflăm prin ele calea spre Dumnezeu.

Pentru că are o viguroasă teologie a relației profund personale dintre Dumnezeu și om, părintele Stăniloae insistă asupra faptului că experiența lui Dumnezeu nu se poate face decât prin sau cel puțin împreună cu aproapele.

„Iubirea de Dumnezeu primește în noi o putere curățitoare față de raporturile noastre cu lucrurile și cu celelalte persoane, pentru că Dumnezeu nu poate fi închis de nimeni în granițe strâmte, ca să slujească numai unei singure persoane. (...) Dar dacă trebuie să-I oferim lui Hristos gândul fiecărui lucru și chiar persoana noastră, este firesc să-I oferim și relațiile noastre cu ceilalți. Iar aceasta are din nou o mare importanță nu numai pentru curățirea noastră, ci și pentru ameliorarea raporturilor noastre cu ceilalți”³².

În aceste reflecții vedem că relația noastră cu aproapele nu se bazează pe o idee sentimentală privitoare la cât de drăguțe pot fi relațiile de bună vecinătate. Preocuparea pentru aproapele e înrădăcinată în credința că toți oamenii sunt făcuți de Dumnezeu. Dumnezeu este pretutindeni și nu poate fi limitat la o simplă persoană sau grup de persoane. Dacă vrem să avem de-a face într-adevăr cu Dum-

³¹ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 34.

³² *Rugăciunea lui Iisus*, p. 35, 39.

nezeu trebuie să o facem cu un Dumnezeu Care poartă la fel de mult de grijă de ceilalți oameni care trăiesc alături de noi ca și de noi înșine. El nu alege, și nici noi nu trebuie să alegem. Această cunoaștere ne silește să privim la relațiile noastre și să ne întrebăm cum anume îi par ele lui Dumnezeu. Oferindu-le lui Dumnezeu, ne dăm seama de natura lor nesatisfăcătoare și că trebuie să facem ceva să le schimbăm. În fundalul acestei puternice credințe, în spiritualitatea românească vedem viața rurală descrisă de patriarhul Teoctist³³, un mod de viață în care oamenii se caută unii pe alții înainte de marile sărbători ca să-și ceară iertare unii altora. Astfel de obiceiuri sunt mai greu de practicat astăzi, dar sunt la fel de necesare, mai cu seamă datorită naturii atomizate și fragmentate a *vieții urbane moderne*. Părintele Stăniloae recunoaște că, indiferent de împrejurări, avem o responsabilitate pentru semenii noștri. Primim cuvântul lui Dumnezeu de la ei, și de aceea trebuie să le transmitem cuvântul lui Dumnezeu.

Una din căile care face cu puțință ca acest cuvânt să ajungă la inima oamenilor este iertarea. Părintele Stăniloae dezvoltă această idee într-un mod care extinde responsabilitatea noastră față de semenii. Nu e de ajuns să-I cerem lui Dumnezeu iertare. Întrucât cea mai mare parte a păcatelor noastre sunt comise împotriva celorlalți, trebuie să cerem iertare și de la ei și de la Dumnezeu. Numai spovedania nu ne eliberează definitiv de păcat. După primirea iertării rămâne să fie refăcută relația noastră cu ceilalți. Iar când alții ne cer iertare trebuie să le-o dăm, căci iertarea lor depinde de noi³⁴. „Dar dacă, pentru a primi iertarea lui Dumnezeu, avem nevoie de cea a celorlalți oameni, aceștia au și ei nevoie de iertarea noastră pentru a o dobândi pe cea a lui Dumnezeu”³⁵. Părintele Stăniloae dă acesteia o dimensiune eclezială, spunând că atunci când cere iertare, persoana nu este în afara Bisericii, ci înăuntrul trupului

³³ A se vedea mai sus, p. 183 sq.

³⁴ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 97.

³⁵ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 98.

Bisericii. Biserica e alcătuită din păcătoși care caută să se curețe și să se vindece prin rugăciunile unora pentru alții. Rugăciunea noastră de iertare e și o rugăciune pentru iertarea tuturor celorlalți creștini, așa cum și rugăciunea lor de iertare e și pentru noi³⁶.

Rugăciunea nu este niciodată centrată pe sine. Ea poate părea astfel atunci când mă rog pentru păcatele *mele*, dar „mă rog și pentru relații mai bune cu frații mei sau pentru ca ei să nu rămână pe vecie atinși de nedreptățile mele față de ei”³⁷. Rugăciunea trebuie să treacă dincolo de aceasta.

„Rugăciunea pentru celălalt trebuie făcută în așa fel ca să poți să simți durerea lui ca pe propria ta durere. Prin aceasta te înfățișezi lui Dumnezeu purtându-l pe celălalt în tine și poți să te apropii de Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi întâlnit decât în iubirea față de celălalt care merge până la însușirea durerii lui de către tine, căci dacă Dumnezeu este iubire, El nu poate fi trăit decât în starea ta de iubire față de celălalt. În aceasta se arată preoția universală a laicilor, care îi face să se roage unii pentru alții”³⁸.

Învățătura că trebuie să trăim suferința aproapelui ca și cum ar fi a noastră face parte dintr-o îndelungată tradiție creștină, dar are un loc important printre cei dedicați rugăciunii. Faptul de a vedea tot mai mult durerea și catastrofa întregii lumi și de a îndrepta tot mai mult rugăciunea spre acestea ține de natura generoasă și neegoistă a rugăciunii. Starețul Siluan de la Muntele Athos exprimă bine ceea ce de altfel au spus și alții:

„Cine are în el pe Duhul Sfânt, câtuși de puțin, plânge zi și noapte pentru toți oamenii. Inima lui este plină de milă pentru toate fapăturile lui Dumnezeu, mai cu seamă pentru cele care nu-L cunosc pe Dumnezeu sau I se împotrivesc și pentru aceasta sunt ținute de focul

³⁶ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 103.

³⁷ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 49.

³⁸ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 47.

cel veșnic. Pentru ei mai mult decât pentru sine se roagă el ziua și noaptea ca toți să se pocăiască și să-L cunoască pe Domnul”³⁹.

Această înțelegere și experiență a rugăciunii, la care părintele Stăniloae subscrie integral, are consecințe care îi pot surprinde pe cei a căror experiență de rugăciune e superficială sau care nu este formată în tradiția creștină. Mai întâi, rugăciunea nu înseamnă niciodată o fugă de lume. Cine se roagă cu adevărat se leagă prin însuși acest lucru mai mult de lume. Nu evadează din lume, dar libertatea sa îl face în stare să simtă adevărul și să cunoască nevoile lumii în momentele ei cele mai grele. Părintele Stăniloae exprimă acest paradox într-un mod care arată limpede că rugăciunea are loc prin încorporarea noastră în Hristos și a Lui în noi:

„Sfântul a triumfat asupra timpului fiind puternic ancorat în timp. El a atins astfel cea mai mare asemănare cu Hristos Care, deși în ceruri, este în același timp cu noi cu cea mai mare eficiență. Sfântul Îl poartă pe Hristos în el cu puterea nebiruită a iubirii Sale pentru mântuirea oamenilor”⁴⁰.

În al doilea rând, celor care văd rugăciunea în primul rând ca o activitate intelectuală ce încearcă să ajungă la Dumnezeu prin puterea minții sau ca o expresie emoțională a sentimentelor față de Dumnezeu, li se reamintește faptul că rugăciunea trebuie să unească de fapt mintea și inima:

„O rugăciune care se face numai cu mintea este o rugăciune rece; o rugăciune care se face doar cu inima este o rugăciune pur sentimentală care ignoră tot ceea ce Dumnezeu ne-a dat, ceea ce ne dă și ne va da în Hristos⁴¹. (...) Gândirea trebuie încălzită de sentimen-

³⁹ Fr SOPHRONY, *St Silouan the Athonite*, Tolleshunt Knights by Maldon, Essex, 1991, p. 352 — citat de arhiepiscopul KALLISTOS WARE în „Salvation according to St Silouan”, *Sobornost* 19:1 (1997), p. 35.

⁴⁰ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 64.

⁴¹ *Rugăciunea lui Iisus*, p. 67.

tul inimii, în contact real cu infinitul lui Dumnezeu, dând astfel acestui sentiment un conținut precis”⁴².

Această învățătură despre rugăciune pune în perspectivă condamnarea vieții intelectuale pe care am menționat-o mai sus. Toți duhovnicii au văzut și văd necesitatea ca întreaga persoană a omului să fie angajată deplin în dialogul cu Dumnezeu pe care îl numim rugăciune.

Nu toți duhovnicii români sunt figuri naționale. Am văzut deja că mulți credincioși sunt mai mult decât mulțumiți cu preoții lor de parohie și nu caută călugări sau teologi faimoși pentru a se spovedi sau a primi călăuzire duhovnicească. O privire scurtă asupra altora pe care i-am întâlnit sau despre care am auzit în cursul acestei cercetări poate ajuta la întregirea acestui tablou.

Alte chipuri de părinți duhovnicești

Părintele Serafim Man de la mănăstirea Rohia, lângă Baia Mare, poate fi descris drept o persoană încântătoare. Născut în 1928, a trăit ce mai mare parte a vieții ca monah la Rohia, unde a fost și stareț timp de aproape zece ani. A fost duhovnicul mănăstirii și foarte cunoscut printre clericii de mir și călugărițele din partea locului. E tipul omului neoficial. Când l-am întâlnit nu purta dulama (ceea ce este destul de neobișnuit pentru un călugăr din România) și și-a lăsat prânzul neterminat ca să mă conducă la el în chilie, unde am discutat despre viața duhovnicească. Sunt tentat să cred că datorită influenței lui mănăstirea Rohia are un stil de viață monahală deschis și voios, foarte diferit de imaginea posomorâtă și aparițiile conștiente de sine din alte mănăstiri.

Părintele Paisie Olaru, despre care părintele Ioanichie Bălan a scris o carte⁴³, s-a născut în Moldova în 1897, iar după serviciul militar în Primul Război Mondial și-a înce-

⁴² *Rugăciunea lui Iisus*, p. 69.

⁴³ *Părintele Paisie Duhovnicul*, Iași, 1993, din care ne inspirăm în acest pasaj.

put viața monahală la Cozancea în 1921. În 1925 a vizitat Sihăstria, unde a fost atras de liniștea și rugăciunea, pe care le căuta, dar nu le găsisese niciunde. Om cu puțină educație, a rămas monah nehirotonit până în 1943, când a fost hirotonit diacon, apoi preot în 1947, fiind numit egumen la mănăstirea Cozancea. Numirea n-a fost cea mai fericită și după doar șase luni el și-a dat demisia și a revenit la Sihăstria, unde a devenit duhovnic. Părintele Cleopa l-a luat la Slatina, unde s-a dus să revigoreze comunitatea, după care părintele Paisie s-a întors la Sihăstria în 1954. Aici a rămas ca un foarte iubit duhovnic până când, ajuns la vârsta de 90 de ani, s-a retras la schitul Sihla. Acolo a continuat să fie vizitat de ucenici și călugărițe din mănăstirile din apropiere, de la Agapia (care mi-au povestit cât erau de bucu-roase să urce muntele chiar și pe zăpadă ca să aibă ocazia să petreacă ceva timp cu părintele Paisie). A murit în 1990.

Părintele Ion Chilan

Părintele Ion Chilan e preot de parohie din Ploiești. Născut în 1945, a fost mai întâi preot la țară, apoi în orașul Ploiești, unde predicile lui directe au început să atragă atenția Securității comuniste. După căderea comunismului s-a apucat să construiască o biserică într-o zonă periferică lipsită de biserică. Concepută pe dimensiuni mari, biserica este încă neterminată, mai ales datorită creșterii inflației din România. Are o comunitate enormă. Lucru neobișnuit pentru o biserică de parohie, el săvârșește de două ori pe săptămână și miezonoptica, la care aproximativ o sută de oameni iau parte cu regularitate. Duminicile la Sfânta Liturghie demisolul rece și neprimitor se umple cu sute de închinători. De Paști, slujba începe la miezul nopții și se termină în zori, la ea participând mii de oameni în jurul bisericii, pentru că n-au loc înăuntru. Care este secretul acestei evlavii? Părintele Chilan este un om înalt cu o iubire și o sensibilitate pe măsura fizicului său. Lucrează din greu, vizitează parohienii și face Liturghie în fiecare zi (alături de fiul său, părintele Ioanin, și de un preot pensionar).

Spovedania ocupă o mare parte din obligațiile sale parohiale și în biserica lui poți întâlni mulți studenți care îți spun cu bucurie că le este părinte duhovnicesc. Părintele Chilan e un om a cărui dragoste de Dumnezeu e totală și fără compromis. Când am sugerat odată că datorită comunismului Biserica Română s-a îndreptat mai mult spre Dumnezeu mi-a răspuns ferm: „N-am nevoie să mă învețe diavolul cum să-L iubesc pe Dumnezeu.”

Văzându-l în biserică nu poți să nu remarci două aspecte ale dragostei lui. Slujește cu mare concentrare și înflăcărare mergând până la lacrimi și ținând atenția credincioșilor îndreptată spre ceea ce se întâmplă dincolo de iconostas. După slujbă oamenii se strâng în jurul lui cerându-i binecuvântare, sfat, ajutor. Mult mai înalt decât ei, pare un tată printre copiii lui. E un părinte incomod, uneori fiind foarte dogmatic, alteori explodând de mânie, deși majoritatea credincioșilor nu par afectați de aceasta, atât timp cât gingășia evlaviei sale către Dumnezeu e evidentă în modul cum predică și în tot ceea ce spune. Într-adevăr, parte din energia pe care o iradiază pare să vină din marea sa iubire față de Dumnezeu, față de Biserica pe care o slujește, față de credincioșii din parohie, și chiar față de oaspeții englezi care-l vizitează. Vorbește răspicat, adeseori disprețuitor despre greșelile Occidentului (de la hirotonia femeilor, la toleranța față de homosexuali și încurajarea sectarismului până la eșecul creștinilor occidentali de a apăra România împotriva Rusiei), primindu-ne totuși cu multă căldură, îmbrățișându-ne cu forță, cu lacrimi în ochi, cu convingerea că nimic nu ne va împiedica să fim uniți cu el prin credința comună și Tainele Bisericii.

Părinți duhovnicești laici

Experiența paternității duhovnicești nu se limitează doar la preoți. Ea se întinde și în alții, călugări nehirotoniți, călugărițe și, în mod excepțional, laici cu experiență. Întrucât numai preoții pot da iertarea de păcate sau permisiunea de a primi Sfânta Împărtășanie, relația cu alți sfă-

tuitori duhovnicești ia forme neoficiale, iar oamenii erau stingheriți atunci când îi numeam „părinți duhovnicești” pe astfel de sfătuitori.

Unul din călugării nehirotoniți care au dobândit statura unui părinte duhovnicesc a fost părintele Nicolae Steinhardt. A fost un intelectual evreu din România care a fost închis între 1959 și 1964. Jurnalul său de închisoare⁴⁴ e plin de bucurie, dragoste și căldură față de cei întemnițați împreună cu el. Pe când se afla în închisoare, s-a convertit la creștinism și a fost botezat în celulă de un monah ortodox întemnițat și el, împreună cu un preot catolic și un pastor reformat, ca martori. Când a fost eliberat din închisoare, și-a găsit liniștea la mănăstirea Rohia, unde a devenit monah, dar din smerenie (după mărturia celorlalți monahi) a refuzat să devină preot. A murit aici în 1989. Influența sa se datorează în principal scrierilor și istoriei vieții lui, care i-a impresionat pe toți românii. Scrie subtil, într-o limbă română extrem de literară. Parte din atracția sa asupra românilor moderni se datorează faptului că, deși a fost o figură cunoscută a intelectualității românești, a devenit în final un smerit monah.

Un alt mare intelectual român care a fost închis în condiții extrem de dure a fost Petre Țuțea⁴⁵. A fost economist, membru în guvernul din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Închis timp de paisprezece ani, curajul și înțelepciunea lui au devenit atât de încurajatoare, încât era tratat de colegii de pușcărie ca un filozof creștin și un fel de sfânt în viață. După ce a fost eliberat din închisoare a trăit retras într-o garsonieră din București, supravegheat constant de

⁴⁴ *Jurnalul Fericirii*, Cluj-Napoca, 1991.

⁴⁵ Pentru români e o onoare să fii intelectual. Și înainte de ultimul război, intelectualii (filozofi, economiști, scriitori) de mare competență și cu convingeri de dreapta erau o categorie socială foarte respectată. Majoritatea lor au fost întemnițați sau au plecat în exil. În Biserica Ortodoxă de azi e larg răspândită opinia că după război cei mai mulți intelectuali rămași în țară s-au vândut comunismului și au trădat Biserica, dar cei care au rezistat compromisurilor sunt deosebit de respectați.

poliția secretă, dar vizitat de câțiva discipoli devotați⁴⁶. A murit în mai 1991.

Un al treilea exemplu de „părinte duhovnicesc” laic poate fi considerat profesorul Virgil Căndea. Este istoric, dar scrie și teologie. Trăiește în București și este membru al parohiei unde a slujit părintele Galeriu. A publicat mult. Este vicepreședintele Academiei Române. E o personalitate caldă, iar studenții găsesc în el un mare sprijin în studii, ca și în viața particulară. Stăpânește standardele exigenței științifice occidentale, dar rămâne un devotat al mănăstirii Sihăstria. Vede tragicele evenimente din istoria recentă a României ca pe o lucrare a lui Dumnezeu de a-i atrage pe români înapoi spre slujirea Lui. Această perspectivă asupra istoriei ca legământ, descrisă de profeții lui Israel și chiar de Iisus⁴⁷, nu este neobișnuită în România, dar la profesorul Căndea ea este unită cu o imensă cultură și erudiție.

În final, ne putem întreba dacă există maici duhovnicești? A fost foarte greu să vorbim cu călugărițe din România despre viața duhovnicească. Regulile nu îngăduie prea ușor discuțiile dintre călugărițe și călugări. Multe din cele ce se pot spune trebuie întrezărite din afară. Mănăstirile românești de maici sunt pline, multe monahii fiind foarte tinere. Această realitate arată o evidentă feroare religioasă, iar maicile trudesesc din greu pentru a păstra un înalt nivel de viață liturgică. Din păcate, puține dintre ele studiază, fie pentru că ajung în mănăstire de tinere, înainte de a-și fi încheiat studiile, fie pentru că sunt prea ocupate, fie pentru că tradiția vieții religioase feminine nu le-a îngăduit prea multă carte.

Unele au o bună pregătire dobândită însă înainte de a intra în mănăstire ca, de exemplu, maicile Filoteia Cosma și Maria Bălan de la Agapia, care sunt foarte educate și

⁴⁶ Printre aceștia, tânărul student în medicină, Alexandru Popescu, care a susținut un doctorat despre Țuțea la Universitatea din Oxford: ALEXANDRU POPESCU, *Petre Țuțea: Between Sacrifice and Suicide*, Ashgate, 2004.

⁴⁷ A se vedea N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Londra, 1996, *passim*.

călătorească mult. Altele, din mănăstirile cu fresce exterioare din nordul Moldovei, au o pregătire de specialitate în domeniul artei și iconografiei și aproape în fiecare mănăstire există măcar o monahie care pictează icoane și care trebuie să știe câte ceva și despre teologia icoanei. Unele sunt extraordinare administratoare ale unor comunități monahale de mari dimensiuni, cu un succes evident. Inevitabil, cea mai mare responsabilitate cade pe umerii stareței care trebuie să fie atât administratoare, cât și responsabilă pentru viața duhovnicească și formarea surorilor. Un exemplu în acest sens este maica Teodora Popoaia de la Durău.

Mănăstirea Durău a fost redeschisă în 1991 după ce a fost folosită zeci de ani de comuniști. Maica Teodora a venit aici de la mănăstirea Văratice cu șapte surori mai tinere. Acum sunt în jur de treizeci și cinci. A avut sprijinul mitropolitului, precum și doi ieromonahi tineri care să o ajute, pentru că surorile erau foarte tinere. Ea trebuie să le scoată din adolescență, să le sprijine în fața primelor încercări în viața monahală, dar trebuie și să supravegheze construcțiile imense și întemeierea unei noi comunități monahale. Arată obosită, având peste șaiszeci de ani, dar are o față mereu zâmbitoare. N-a vrut să vorbească despre sine, ci m-a trimis să vorbesc cu părintele Iustin de la Petru-Vodă. E o persoană foarte maternă, iar surorile o tratează cu multă afecțiune și naturalețe ca niște adevărate fiice. Prin bunătate și bun-simț întreține o mănăstire sănătoasă și fericită. Trebuie spus însă că maicile din România au nevoie de un mai mare sprijin și ocazii pentru a studia, dacă e să dezvolte toate resursele de care au nevoie pentru a crește în viața monahală.

Alegerea duhovnicului

Oamenii își aleg duhovnicii din motive diferite. Ca exemplu să vedem ce au spus doi studenți în teologie despre duhovnicii lor, observând contrastul dintre așteptările celor doi. Adrian Magda ne-a vorbit despre părintele Ioan Ciungu, preot și profesor în Alba Iulia, orașul său natal. El

Îl descrie ca duhovnicul ideal pentru că este un om smerit, un om care, din dragoste pentru învățătură, dădea meditații gratuite studenților, bun psiholog, cu darul discernământului, care-l făcea capabil să vadă limpede bolile sufletești și să dea sfatul cel mai bun. Adrian considera că e un lucru important faptul că părintele Ioan era și un om de cultură, care putea răspunde fără frică provocărilor lumii moderne. E un făcător de pace printre studenți și profesori acordându-le timp nelimitat, deși este și un om de rugăciune. Nu e călugăr, ci preot celibatar.

Cristian Urdă, și el student la Alba Iulia, vine din Bârsana, Maramureș, unde tatăl său este preot. Duhovnicul lui este părintele Vasile Hotico, preot din satul vecin, Vadul Izei. Înainte de a veni la Vadul Izei a fost preot într-o parohie săracă, unde a învățat răbdarea și dragostea care îi face pe oameni să se spovedească la el. Are un dar aparte de a-i înțelege pe tineri. Vrea ca oamenii să se dezvolte sănătos prin spovedanie, ajutându-i pe oameni să-și înțeleagă păcatul și să dorească să se elibereze de el. „Te tratează ca o persoană cu fața lui Dumnezeu, spune Cristian, și este foarte bun în a alege canonul potrivit care să te ajute să-ți înțelegi starea de păcat fără să te descurajeze.” Amândoi studenții își doreau un duhovnic blând, rugător, înțelegător și s-au concentrat pe nevoia de a găsi prin spovedanie o întoarcere sinceră a inimii și creștere duhovnicească. Dar primul student prețuia mai mult preotul celibatar, cultivat, dedicat, în vreme ce al doilea a ales un preot de țară despre care credea că-l va înțelege cel mai bine.

De primă importanță în alegerea duhovnicului este atracția blândă a persoanei. Aceasta nu poate fi măsurată, dar e o calitate despre care dau mărturie toți cei cu care am vorbit. Duhovnicul poate fi uneori exigent, ne poate contraria standardele și comportamentul, dar este plin de dragoste și are o atracție irezistibilă. Aceste calități, atracția și dragostea, fac învățătura lor exigentă și solicitantă uneori digerabilă și chiar prețuită. Este la fel ca și în cazul părintelui Cleopa cu viziunea lui tragică despre viață, și în acela al părintelui Sofian cu spiritul lui mai blând și dătător de

speranță. Dumnezeu iubește. Dumnezeu atrage. În ciuda tuturor exigențelor sale solicitante, Dumnezeu este infinit de iubitor. Duhovnicul autentic trebuie să exprime aceste caracteristici nu pentru că încearcă să fie astfel, ci pentru că, dacă e duhovnic adevărat, trăiește în Dumnezeu. S-a transformat într-o persoană care descoperă natura lui Dumnezeu și-i conduce pe oameni spre Dumnezeu prin dragoste, blândețe și înțelegere, care sunt adevăratele semne ale prezenței lui Dumnezeu.

Un al doilea aspect esențial este adâncă familiaritate pe care o au duhovnicii cu tradiția Bisericii. Deși toți părinții duhovnicești plasează simplitatea vieții creștine în fruntea vieților lor și nu-și ascund disprețul relativ față de învățătura omenească, mulți sunt oameni extrem de inteligenți, extrem de versați în învățăturile și scrierile duhovnicești ale Bisericii. Toți au o înțelegere limpede a temelor majore ale teologiei: creația, căderea în păcat și restaurarea în Hristos. Rațiunea, ne arată ei, nu se opune lui Dumnezeu, ci face parte din plinătatea vieții umane care devine roditoare numai atunci când se supune absolut și necondiționat lui Dumnezeu. Dragostea este prima caracteristică a învățăturii duhovnicului, dar rațiunea articulează dragostea și ne îngăduie să explicăm cât de lipsită de dragoste și autodistructivă e viața noastră.

Al treilea aspect — care poate fi o simplă coincidență — este suferința pe care au îndurat-o mulți părinți duhovnicești. Părintele Teofil e orb din naștere. Mulți alții au fost închiși în pușcării în condiții grele. Chiar cei ca părintele Sofian, despre care nu se știe să fi suferit fizic, arată multă milă și blândețe, ceea ce dovedește o înțelegere iubitoare față de condiția umană. Blândețea și nădejdea arătată de părinții duhovnicești români sunt roade ale suferinței de veacuri a poporului român.

În sfârșit, am fost impresionat de integrarea părinților duhovnicești în viața Bisericii. Au existat în trecut părinți duhovnicești care au fost persecutați de Biserică — Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și chiar Sfântul Serafim din Sarov. Ei oferă exemplele re-

marcabile ale unui conflict nefericit între viața instituțională și cea harismatică a Bisericii. În România par să fie puține cazurile de persecuție din partea Bisericii, afară de cazurile în care Biserica a fost obligată sau și-a îngăduit să coopereze cu regimul comunist persecutor. Părinții duhovnicești pe care i-am cunoscut — părintele Cleopa, mitropolitul Antonie, părintele Galeriu, părintele Stăniloae — arată că monahi simpli, episcopi, preoți de mir și teologi universitari pot fi priviți în egală măsură drept mari cunoscători ai vieții duhovnicești. Experiența vie a lui Dumnezeu în Hristos e centrală pentru orice înțelegere sănătoasă a naturii Bisericii și e încurajator să descoperim că în România de azi Biserica îi recunoaște pe cei care sunt cel mai aproape de Dumnezeu ca fiind și cei mai aproape de inima Bisericii.

Părinții duhovnicești în lumea de azi

Ce căutați? (Ioan 1, 38)

Încercând să înțelegem paternitatea duhovnicească, examinând rolul părinților duhovnici din România, trebuie să privim mai îndeaproape patru aspecte reliefate în materialul pe care l-am analizat. În primul rând, trebuie să știm ce anume caută oamenii atunci când cer sfatul unui duhovnic. Trebuie apoi să înțelegem ce anume încearcă să facă părinții duhovnici. În al treilea rând, trebuie să vedem aceste aspecte în contextul Bisericii locale, Biserica Ortodoxă Română. În sfârșit, trebuie să vedem ce anume pot spune ei restului lumii creștine.

Căutătorii

Ce anume îi aduce? Uneori o criză personală, un păcat apăsător care cere un tratament special pe care doar un duhovnic îl poate oferi; o alegere de viață — căsătorie sau viață monahală — despre care persoana simte că trebuie făcută primind un sfat mai temeinic decât cel pe care l-ar putea primi acasă. Unii oameni simt pur și simplu o foame duhovnicească, o năzuință, o neliniște care nu poate fi domolită. Pentru a umple acest gol, ei se duc la Sihăstria sau la Sâmbăta de Sus ori la alte așezări monahale, unde găsesc pace, liniște, un simț al rostului de a trăi și o viziune a ceea ce ar putea fi viața lor.

Ce anume caută ei? Într-un cuvânt, ei îl caută pe Dumnezeu. Pot spune că sunt în căutarea unui rost al vieții lor; caută autenticitatea personală pe care o regăsesc în duhov-

nic. Caută un părinte duhovnicesc pentru că el Îl cunoaște pe Dumnezeu. Unde este el, acolo poate fi găsit și Dumnezeu, se fac auzite cuvintele Lui¹. Părinții duhovnicești sunt puncte din această lume în care Se arată Dumnezeu; sunt cei prin care prezența lui Hristos devine realitate pentru ceilalți; sunt dovada vie a iubirii și prezenței lui Dumnezeu într-o lume plină de păcate.

Istoria greacă a avut o lungă tradiție a tinerilor care căutau un sens mai profund vieții lor, pe care-l găseau la marii filozofi. Spre deosebire de aceștia, în tradiția creștină, cel puțin în plan ideal, căutătorii nu mai caută o cunoaștere, nici chiar un stil de viață. Sau, dacă totuși căutau o asemenea cunoaștere, aflau că odată cu omul sfânt Îl găseau pe Dumnezeu. În Antonie cel Mare, Ioan Gură de Aur, Benedict, părintele Cleopa sau părintele Teofil, creștinii descopereau o experiență cu totul nouă, pe care n-o mai cunoscuseră anterior și care-i atrăgea enorm. Sfințenia nu poate fi ușor definită și nici nu poate fi măsurată cantitativ. În cele din urmă sfințenia e Hristos Însuși prezent într-un om care s-a deschis lui Dumnezeu și care prin deschiderea sa Îl arată în lume pe Hristos celor ce sunt îndeajuns de deschiși pentru a-L simți. Sfințenia nu e o calitate pe care o are oricine. E un lucru care devenim. E o stare de totală abnegație și tocmai caracterul ei altruist o face atât de rară și atractivă.

Întrucât sfințenia nu aparține oricui, nu înțelegem adevărul duhovnicilor Bisericii dacă îi privim în afara Trupului a cărui viață o împărtășesc și în inima căruia viețuiesc. Pentru a-i prețui pe duhovnicii din pustia Egiptului de demult sau pe cei din România de azi trebuie să-i privim în contextul larg al Bisericii. I-am privit pe părinții duhovnicești români în contextul Bisericii lor, susținând Biserica în vremuri de restriște, păstrând și cultivând tradiția Bisericii de-a lungul secolelor, umanizând Biserica, fiind păstorii unui popor zdruncinat și înfricoșat. Sfințenia e Dumnezeu. Oamenii care nu cred în Dumnezeu pot fi și ei

¹ Cf. TIMOTHY FRY OSB (ed.), *The Rule of St Benedict in Latin and English with Notes*, Collegeville, MN, 1981; Anexa 2: „The Abbot” p. 333.

atrași de sfințenie, dar nu vor ști că ceea ce îi atrage este frumusețea și iubirea lui Dumnezeu. Biserica este Trupul lui Hristos și, trecând prin venele Bisericii, viața lui Hristos umple poporul lui Dumnezeu. Sfințenia se găsește peste tot în Biserică — nu în aceeași măsură, ci mai evident în Sfintele Taine, în unele locuri cum sunt mănăstirile, în iubirea și compasiunea pe care o arată adeseori preoții și credincioșii, în bucuria și râsul creștinilor, în speranța care îi susține pe creștini într-o lume adeseori întunecată și catastrofală. Pentru a înțelege locul părinților duhovnicești în România, trebuie să îi privim pe fundalul istoric al unei societăți care a suferit traumele războaielor, ale exploatării străine și trădării, nu doar în ultimele cinci decenii, ci și vreme de secole.

În cadrul activității pe teren care formează baza acestui studiu, unele dintre cele mai surprinzătoare experiențe au fost emoționantele și captivantele momente pe care le-am trăit în interviurile cu tineri ortodocși aflați în căutarea căii adevărate într-o lume lipsită de multe dintre reperele trecutului, fie ele și nefericite, o lume care promite multe, dar oferă puțin. Momente pline de emoție și dragoste au fost și interviurile cu preoți parohi care au slujit Biserica în timpul anilor de comunism trăind discret în viețile lor îndemnurile duhovnicilor.

Sfințenia nu stă numai în cei mari. Ea se găsește și în cei care o caută cu o reală dorință după Dumnezeu, dorință care-i transformă pe măsură ce-și dau seama de ea. Acest proces are o simplitate înșelătoare, miezul lui putând fi ușor ratat. Sfântul Benedict își începe cartea *Regulilor* astfel:

Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple.

„Ascultă, fiule, povețele învățătorului și pleacă-ți urechea inimii; primește bucuros și împlinește întocmai sfatul unui părinte care te iubește”².

² *Rule of St Benedict*, Prologue 1, latină, cu traducere engleză, RB1980, Collegeville, MN, 1981.

Cuvintele Sfântului Benedict cuprind în ele două dintre calitățile esențiale ale relației dintre părintele duhovnicesc și ucenic. „Ascultarea” și „iubirea”. Ascultarea cere smerenie. Ascultarea e recunoașterea faptului că avem ceva de învățat. Ascultarea e disponibilitatea de a auzi și de a profita de pe urma auzirii. În lumea modernă, occidentală, postcarteziană, ascultarea este de cele mai multe ori pentru dispute. Pentru noi a asculta înseamnă a admite o ipoteză cu rezerva că ea va fi dezbătută și probabil demolată. Atitudinea ucenicului care vine la părintele său duhovnicesc e una radical diferită. Ascultarea unui sfat e primul pas spre obediență, cuvânt ce derivă din *obaudire*, alt cuvânt latin pentru „a auzi”. Ucenicul așteaptă să audă și să se folosească, să învețe și să se supună părintelui duhovnicesc. Nu e o formă de tiranie, deși așa a fost percepută uneori această relație în Occident. E un act de iubire. „Pleacă-ți urechea inimii și primește sfatul unui părinte care te iubește.” Iubirea duhovnicului față de credinciosul care vine la el ocupă locul principal în această relație. E o iubire plină de compasiune și care caută binele persoanei iubite. Ea cheamă în celălalt o iubire răspuns, o iubire plină de respect.

Dragostea unui duhovnic

Iubirea este o calitate ce trebuie să crească, altfel devine egocentrică sau manipulatorie și moare. Scopul duhovnicului e să facă iubirea să crească, creând condițiile ei propice în viața persoanei. Patimile — nu sentimentele, ci patimile, care sunt devieri egocentrice de la Dumnezeu — înăbușă iubirea. Patimile sunt egoiste, violente, gălăgioase. Distrug liniștea și pacea. Mânia alungă pacea. Chiar și mânia îndreptățită se transformă în autojustificare. Creștinii occidentali au tendința de a fi nervoși, invocând pentru a se justifica momentul izgonirii negustorilor din templu de către Iisus, pe care îl consideră un exemplu al angajamentului lor furios împotriva injustiției sociale. Creștinii ortodocși par mai puțin preocupați de nedreptatea socială sau fataliști în acceptarea ei. Această aparentă lipsă de interes

s-a născut oare din exemplul duhovnicului care caută doar pacea interioară? Pot oare smerenia și aspirația spre nepătimire să se transforme în pasivitate în fața răului? Desigur. Trebuie să evităm însă identificarea facilă a acestor două lucruri. Smerenia autentică este neegoistă, neegocentristă și asumată alături de semenii. Despățimirea deschide sufletul pentru a simți cu adevărat voia Domnului. Aceste virtuți îl fac pe creștin mai profund conștient de nevoile lumii. Grija părintelui duhovnicesc este însă nu să schimbe această lume, ci să îi îndrepte pe oamenii din lume spre lumea viitoare. Un țel demodat în concepția occidentală, catalogat imediat drept evazionism, ignorare a responsabilității pe care o avem față de lumea pe care a creat-o Dumnezeu, căutare pioasă a unei lumi ireale în locul înfruntării lumii reale în care trăim. Creștinii pot prefera uneori evazionismul sau dori să se ascundă în irealitate, dar nu sunt obligați să o facă. Scriptura dă suficientă mărturie: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu” (*Matei 6, 33*). „În casa Tatălui Meu sunt multe lăcașuri” (*Ioan 14, 2*), „Adunați-vă comori în cer” (*Matei 6, 20*). Există nenumărate dovezi că Iisus și primii creștini erau preocupați în primul rând de viața de apoi, deși aceasta nu i-a împiedicat să schimbe lumea prin felul în care îmbrățișau speranța vieții viitoare. Pentru părinții duhovnicești, lumea cealaltă e lumea în care trăiește Dumnezeu și în care vom trăi împreună cu El în veci, dacă ne va primi.

Majoritatea duhovnicilor din România pe care i-am întâlnit sunt plini de bucurie. Pot spune adeseori lucruri aspre sau spune povestiri triste, dar iubirea pe care o au e egalată de bucuria lor, de entuziasmul vieții petrecute alături de Dumnezeu, de energia cu care vorbesc despre ea. Viața împreună cu Domnul nu este pentru ei o perspectivă sumbră. Ortodocșii români se tem de Dumnezeu ca și cei care-L urmează pe Dumnezeul Care S-a descoperit pe Muntele Sinai, în învățăturile profeților și în patima cumplită de pe Golgota. Ei îl iubesc pe Dumnezeu și știu că sunt iubiți de El, dar iubirea e o responsabilitate copleșitoare. Focul înseamnă căldură și alungă frigul, înlăturând întunericul și

protejându-ne de rău. Dar focul e și distrugător și nu trebuie să ne jucăm cu el. Dumnezeu nu trebuie luat în mod lejer. Sfiala și frica nu produc neapărat o religie a fricii. Bucuria răbufnește mereu. În România ea se vede mai ales în zilele de sărbătoare, dar e o bucurie împletită cu sfială, ca zorii de zi după o noapte întunecată. Nu e fericirea superficială, care este adeseori caricatura bucuriei printre creștinii occidentali.

Duhovnicii români întrupează o veche tradiție creștină care s-a dovedit surprinzător de durabilă în condiții extrem de dificile. În inima ei se află ascultarea — față de Tradiție, Biserică, duhovnic și Dumnezeu. Ascultarea nu mai este considerată o virtute în Occident, cu excepția segmentelor politice conservatoare, al căror conservatorism face suspecte motivele pentru care pretind ascultarea. Și totuși ascultarea rămâne o virtute creștină. Hristos L-a ascultat pe Tatăl atunci când S-a supus până și morții pe cruce (*Filipeni* 2, 8) și prin ascultarea Sa a răscumpărat neascultarea lui Adam și a Evei, readucând umanitatea la Dumnezeu. Teologia modernă occidentală poate utiliza limbaje și ilustrări diferite, dar ideea fundamentală e aceeași. Oamenii nu mai sunt cu adevărat oameni dacă trăiesc în neascultare față de Dumnezeu și nu se regăsesc decât ascultând de adâncile năzuințe care-i îndreaptă către Cel care i-a creat. Filozofii păgâni nu vorbesc despre ascultare ca despre o virtute, întrucât zeii lor nu erau exigenți. Doar creștinismul a găsit în ascultare cheia spre libertatea pe care toți oamenii o doresc și pe care doar puține suflete dăruite reușesc să o atingă cu adevărat. Ascultarea e o parte esențială a relației dintre Dumnezeu și lume, dintre părintele duhovnicesc și cel care caută sfatul lui. Faptul că „arta unui părinte duhovnicesc este să dea naștere unui om liber, supus înaintea feței lui Dumnezeu e unul din paradoxurile vieții creștine”³.

³ PAUL EVDOKIMOV, „Eschatological Transcendence, Orthodox Life and Freedom”, în A. J. PHILIPPOU (ed.), *Orthodoxy and Freedom*, Oxford, 1973, p. 42.

Cum pot crede creștinii că supunerea dă naștere libertății atunci când, pentru un om secularizat, ea pare că duce doar la o dependență resemnată?

Libertatea pentru unii înseamnă captivitate pentru alții. Primul Război Mondial a fost dus pentru libertate și un milion de oameni au murit în tranșee pentru o cauză goală. Dorința de libertate a provocat nenumărate revoluții care, ca revoluția rusă din 1917, au condus doar la dictaturi mai crude și mai opresive decât cele pe care le-au înlocuit. Filozofiile politice și relațiile personale au garantat o libertate remarcabilă, dar care s-a dezintegrat rapid în derizoriu.

Creștinii văd în aceste vise și speranțe de libertate dovezi ale naturii păcătoase căzute a omului. Dar nici creștinismul n-a făcut mai mult decât cu ideologiile seculare pe linia realizării făgăduințelor sale de libertate. În ciuda predicilor sublime, a literaturii pline de inspirație, a exemplelor minunate ale sfinților, membrii de rând ai comunităților creștine par a fi dureros de afectați de eșecurile și servituțile ce caracterizează restul omenirii. Și nici un creștin care ia în serios efortul dezrobirii de sine nu-și face iluzii cu privire la precaritatea libertății sale și ușurința cu care poate aluneca în constrângerile anterioare. E adevărat însă că libertatea trebuie să fie văzută drept unul din marile țeluri ale vieții creștine, iar îndrumătorii vieții creștine trebuie să fie ei înșiși liberi. Părintele Alexander Elceaninov ne spune:

„Nu poți vindeca sufletele altora sau să-i ajuți pe oameni fără să te fischimbat tu însuți. Nu poți face ordine în starea spirituală a altora cât timp este haos în sufletul tău. Nu poți aduce altora pacea dacă nu o ai tu însuți”⁴.

Părintele duhovnicesc trebuie să fie el însuși liber. Libertatea față de păcat este o libertate evidentă, dar nici un du-

⁴ ALEXANDER V. ELCHANINOV, *The Diary of a Russian Priest*, Londra / Crestwood, NY, 1967 — citat de J. J. ALLEN, *The Inner Way*, Grand Rapids, MI, 1994, p. 98.

hovnic nu va pretinde că este mereu liber de păcat. Cea mai importantă libertate este aceea de a fi atât de concentrat pe Dumnezeu, atât de dăruit slujirii Lui, încât nimic altceva decât Dumnezeu să nu-l constrângă să facă altceva. Pentru cei din afară aceasta poate părea schimbarea unei forme de sclavie cu alta, dar cei care caută să slujească lui Dumnezeu trăiesc ascultarea ca libertate. Din punct de vedere teologic nu este nimic surprinzător. Fericitul Augustin scria: „Ne-ai făcut pentru Tine și neliniștită e inima noastră până nu se va odihni în Tine, Doamne”⁵. Am fost creați de Dumnezeu după chipul Său și nu vom descoperi cine suntem cu adevărat până nu vom avea o relație adecvată cu El. Dăruirea totală lui Dumnezeu face din duhovnic o călăuză sigură pentru cei care doresc să descopere libertatea.

Ucenicul merge la duhovnic de bunăvoie. Nevoia unor îndrumători a fost recunoscută încă de la începuturile creștinismului. Sfântul Vasile cel Mare descrie mai bine ca oricine această nevoie:

„Cercetează, așadar, cu multă grijă și prudență ca să găsești pe un bărbat care să fie un îndrumător sigur pentru viața ta, cu experiență în buna îndrumare a celor ce se îndreaptă spre Dumnezeu, plin de virtuți, un bărbat a cărui dragoste de Dumnezeu să fie dovedită de înseși faptele lui și care să cunoască dumnezeieștile Scripturi, să fie sânguincios, neiubitor de arginți, neafacerist, pașnic, iubitor de Dumnezeu, iubitor de săraci, nemânios, neranchiunos, capabil să-i edifice pe cei care i se atașează, nevanitos, nemândru, nedoritor de flatare, neschimbător, neiubind nimic mai mult decât pe Dumnezeu; și dacă vei găsi pe unul asemenea, să i te încredințezi lui, după ce vei abandona și vei lepăda voința ta, ca să fii găsit ca vas curat și să păstrezi astfel bunurile care au fost așezate înăuntrul tău, spre lauda și mărirea ta”⁶.

⁵ *Confesiuni* 1, 1 [trad. rom. prof. N. Barbu, *PSB* 64, 1985, p. 63].

⁶ *De renuntiatione saeculi* 2; *PG* 31, 632BC [*PSB* 18, 1989, p. 63].

Sfântul Vasile prezintă aici o listă aproape completă a virtuților creștine, de la smerenie la milostenia față de cei sărmani, față de care el însuși a arătat o mare preocupare. Interesant e însă faptul că încă din secolul al IV-lea era preocupat de înlăturarea patimilor care distrug atât de ușor binele din sufletele noastre. De la Sfântul Vasile din secolul al IV-lea și până la duhovnicii români din secolul al XX-lea, preocupările au rămas aceleași. Patimile păcătoase trebuie alungate cu totul. Cât timp rămâne chiar și o singură patimă în suflet, ea va transforma gândurile bune ale inimii în gânduri rele. Ea corupe prin egoism, egocentrism, mânie și putere.

Egoismul și egocentrismul se regăsesc în grija pe care o avem cei mai mulți dintre noi de a ne pune în fruntea a orice, de a fi primii și de a fi recunoscuți drept cei mai importanți, de a o duce bine și de a ne asigura că viața ne va aduce numai avantaje. Poate părea o afirmație nedelicată, dar puțini ar spune cu onestitate că doresc lucruri opuse — să fie ultimii și nu primii, să fie necunoscuți și nu celebri, să ducă bucuros o viață de privațiuni, dacă aceasta ar fi în beneficiul semenilor. Încă și mai subtile sunt ispitele puterii și mâniei. Mânia poate fi ușor deghizată într-o mânie îndreptățită. Am văzut cum creștinii din occident arată adeseori că Hristos S-a mâniat legitim și cu dreptate. Mânia cu adevărat justificată e cu putință, dacă ar fi cineva la fel de lipsit de egoism cum a fost Hristos. Dar nu este greu să identificăm în ultimele decenii numeroase cauze nobile care s-au fisurat și n-au condus la nimic pozitiv pentru că s-au născut din mânie.

O viață spirituală cu adevărat creștinească dorește instaurarea bunătății lui Dumnezeu în lume. Lumea a fost creată de Dumnezeu și e o parte a locului sălășluirii Lui. În ea există și diavolul, dar acesta n-are nici un drept asupra ei, Întruparea Fiului lui Dumnezeu arătând că lumea creată n-a fost în nici un caz abandonată răului. Un suflet creștin autentic tânjește ca toate lucrurile să se întoarcă la sânul Tatălui. Dumnezeu iubește lumea, chiar dacă aceasta a devenit un loc al multor rele. Iubirea lui Dumnezeu pentru

lume se vede din suferința lui Hristos pe cruce, în înfruntarea și biruința de pe Golgota. Iubirea se află, așadar, în centrul vieții creștine și cu cât va trăi cineva mai intens viața lui Dumnezeu, cu atât el își va iubi mai mult semenii. Dacă iubești însă, nu poți suporta ca cei iubiți să sufere, să se rănească, să se distrugă în păcat. Duhul iubirii creștine poate fi neajutorat în a face ceva, însă nu va înceta niciodată să-i pese, acest „îmi pasă” fiind izvorul rugăciunii.

Această iubire generală față de creație a fost uneori mascată de o înțelegere greșită a monahismului. Această falsă percepție se datorează în parte faptului că majoritatea celor chemați de-a lungul veacurilor să fie duhovnici, îndeosebi duhovnicii renumiți, au fost în general călugări angajați în forme de monahism care arătau foarte mult ca o fugă de lume în scopul cultivării virtuților care apropie de Dumnezeu. De fapt, așa cum arată Paul Varghese:

„Oboseala față de lume nu poate fi sursa unui monahism autentic. Monahismul adevărat își are rădăcinile mai puțin în «ura față de lume» pe care Noul Testament pare să o recomande, cât în porunca de pe munte: «Fiți, dar, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este»”⁷.

Am văzut deja că, pentru a înțelege paternitatea duhovnicească, a trebuit să înțelegem monahismul. Am observat că, cel puțin în România, există o strânsă legătură între viața monahală și viețile creștinilor din lume, legătură care, deși nelipsită de unele tensiuni, este remarcabil de strânsă. Chiar dacă ne așteptăm ca un călugăr ascet și râvnitor să fie un povățuitor aspru și puțin simpatic pentru cineva confundat în lume, realitatea e cu totul alta. Doar puțini dintre cei intervievați au găsit că monahii sunt aspri și nerealiști. Pentru cei mai mulți, călugării, ca și ceilalți duhovnici, sunt oameni plini de dragoste paternă. Deși nu poate fi

⁷ PAUL VARGHESE, „The Role of Monasticism in Quickening the Churches of Our Time”, care citează *Matei* 5, 48, cf. *Romani* 12, 1–2, în A. J. PHILLIPPOU (ed.), *Orthodoxy and Freedom*, Oxford, 1973, p. 74.

desigur imparțial în această privință, părintele Ioanichie Bălan vorbește în numele multora atunci când spune:

„Vorbind cu un călugăr, simți că vorbești cu un părinte, cu o mamă duhovnicească, cu un prieten al lui Hristos, cu un rugător al lumii întregi. Cuvântul lui îți dă curaj, sfatul lui îți alungă furtuna gândurilor, seninătatea feței lui îți dă nădejde de mântuire, iar rugăciunea lui îți încălzește inima împietrită de tot felul de păcate”⁸.

O idee similară găsim la Sfântul Isaac Sirul cu un mileniu mai devreme. El îl îndeamnă pe un povătuitor duhovnicesc astfel:

„Însoțește-i pe cei întristați cu inima printr-o rugăciune fierbinte și suspinul inimii; ajută-i, pe cât poți, pe cei slabi și mâhniți cu un cuvânt pentru ca Mâna care ține lumea să te țină și pe tine”⁹.

Contextul românesc

În România de azi mai există un factor care i-a legat între ei pe monahi și pe oameni: rolul pe care monahismul l-a jucat în formarea și apărarea identității naționale și refugiul oferit oamenilor în vremuri de restriște. Mare parte a istoriei României e legată de mănăstiri. Atât atunci când țara se afla sub stăpânirea otomană sau habsburgică, cât și recent sub dominația comunistă, călugării au fost un bastion atât pentru Biserică, cât și pentru poporul român. De aceea românii le sunt profund recunoscători. Monahii privesc în primul rând spre Dumnezeu, dar ei își iubesc și țara. În introducerea la cartea sa despre mănăstirile din Oltenia, Valeriu Anania, actualul arhiepiscop Bartolomeu al Clujului, scrie:

„Pământul patriei e sacru prin osemintele străbunilor, prin sângele și mormintele, știute și neștiute, ale eroilor,

⁸ *Convorbiri duhovnicești* I, p. 256.

⁹ St ISAAC OF NINEVEH, *On Ascetical Life* 2, 17, translated by Mary Hansbury, Crestwood, NY, 1989.

prin sudoarea muncii țaranului, prin toată încărcătura noastră afectivă și, până la urmă, prin el însuși. Aceasta însă este o sacralitate cvasireligioasă, cum este aceea, de pildă, a mamei, a pâinii, a drapelului național, a vetrei părintești; când asupra lor se rostește, într-un fel sau altul, o injurie, spiritul nostru e dispus să reacționeze violent, într-o apărare. Un locaș de închinare însă e mai mult decât sacru, e sfânt”¹⁰.

Identitatea României se înrădăcinează în trecutul secular și creștin deopotrivă. Trecutul definește poporul, și o mare parte din tăria și farmecul lui vine din istoria lui. El ridică însă unele probleme pentru prezent. Cum vor trăi românii cu lumea care s-a abătut peste ei după căderea comunismului în 1989? Mai precis, cum pot duhovnicii țării să-i ajute pe oameni să facă față acestei noi realități?

Problemele sunt enorme. Economia de piață n-a rezolvat gravele probleme economice care au afectat țara în ultimele decenii ale comunismului. Puțini au beneficiat de pe urma ei. Majoritatea sunt sau simt (este același lucru) că sunt mai săraci ca oricând. În același timp, deschiderea către Occident a adus multe oportunități de călătorie, achiziționare de bunuri de consum, de descoperire a unor noi metode de educație, de îngrijire a copiilor și asistență socială. O parte dintre acestea au fost bine primite de români, dornici să amelioreze situația celor mai năpăstuiți membri ai societății. Unii sunt însă firește stingheriți de carențele din sistemul de protecție socială, dar se prefac că nu le văd. Biserica a descoperit și ea că libertatea câștigată odată cu prăbușirea comunismului a adus cu sine o multitudine de dificultăți. De pildă, libertatea religioasă a condus la reparația Bisericii greco-catolice unite. A adus mulți penti-costali cu dolari în țară. Împreună cu aceștia, și ca parte a aceleiași invazii, a venit imoralitatea profitorilor financiari, a promiscuității sexuale și a altor rele occidentale care au răsturnat valorile tradiționale ale societății românești.

¹⁰ V. ANANIA, *Cerurile Oltului*, Râmnicu-Vâlcea, 1990, p. 9.

Românilor li s-a transmis că atitudinile antisemite sau anti-țigănești nu sunt acceptabile într-o Europă modernă. Confrunțați cu toate acestea, există tentația înălțării de bariere, a refugierii într-o lume ortodoxă românească ce oferă siguranță, a exaltării unui naționalism xenofob latent, a refuzului acceptării schimbării unei lumi mult timp privite ca fiind perfectă și imuabilă.

Fără îndoială mulți călugări și preoți din România cad pradă acestei ispite. Cu toate acestea, România nu se poate izola de lumea occidentală, ceea ce nu e de altfel nici dorința conducătorilor Bisericii Ortodoxe Române. Deși sunt critici față de Occident, ei recunosc faptul că acesta are o experiență în tratarea cu secularismul, care deși nu trebuie neapărat importată căci, trebuie să recunoaștem, mai toate încercările occidentalilor de a „creștina” secularismul au eșuat, poate să stea drept învățătură. Ei sunt totodată conștienți că au o tradiție proprie care s-a pierdut în mare parte în Occident și despre care cred că Occidentul trebuie să o redescopere.

În ultimii ani Ortodoxia a devenit tot mai cunoscută creștinilor din Occident. Icoanele, liturghia săvârșită într-o limbă străină în nori de tămâie și veșminte fastuoase, conștiința existenței unei tradiții care-i ține pe creștini dincoace de confuziile lumii moderne — toate acestea pot seduce un occidental flămând de simbolism religios într-o lume tot mai tehnologizată și terifiantă. Atracția o reprezintă uneori tocmai caracterul de dincolo de lume al acestei forme de creștinism. Respingerea intransigentă a schimbării poate oferi oamenilor siguranță într-o lume în continuă mișcare. La aceasta se adaugă atracția perenă a Părinților Bisericii, a unei epoci patristice în care credința era mai pură și mai vie, iar imaginea despre Dumnezeu mai puțin ștearsă. Există multă fantezie în această atracție față de Ortodoxie, dar ea poate fi și un semn al perceperii unor adevăruri pe care Bisericile din Occident le-au uitat sau cel puțin le-au estompat. Creștinismul a susținut mereu că „după roadele lor îi veți cunoaște” (*Matei 7, 16*). În tradiția duhovniciei din România putem vedea roadele și testa au-

tenticitatea a ceea ce Biserica Ortodoxă susține că a păstrat intact și viu de la începuturile creștinismului.

Duhovnicii pe care i-am cunoscut — părinții Cleopa, Arsenie, Serafim, Negruțiu, Teofil — s-au dovedit a fi oameni înțelepți, milostivi, înțelegători și plini de dragoste. Tradiția pe care o întrupează se regăsește — în măsuri diferite — și la clericii de parohie cu aceeași autenticitate. Bărbații și femeile, tineri și bătrâni, bine educați sau cu educație elementară, cu care am vorbit în toată România, au exprimat același respect față de duhovnicii lor și o emoționantă recunoștință pentru compasiunea și înțelegerea pe care o primesc. Pentru ei duhovnicii sunt atât părinți care îi sprijină în slăbiciunile lor, cât și călăuze în drumul lor prin viață cu nădejdea că murind vor ajunge în Împărăția lui Dumnezeu.

Viața de după moarte

Viziunea despre viața după moarte deosebește net perspectiva ortodoxă românească de cea a creștinilor din Occident. Cu toate trimerile spre viața în cer, creștinătatea apuseană s-a centrat, cel puțin în ultimii cincizeci de ani, tot mai mult pe viața în această lume. Astăzi mulți creștini din Apus sunt influențați de viziunea seculară necreștină potrivit căreia moartea e un sfârșit catastrofal ce trebuie amânat cât mai mult timp posibil și detestat ca distrugere a singurului lucru care contează cu adevărat pentru noi, viața fizică. Chiar printre creștinii pioși discuțiile despre moarte sunt evitate și considerate morbide, iar cele despre cer sunt criticate ca evazionism. Pentru unii scopul vieții creștine este zidirea Bisericii și răspândirea ei în lume; pentru alții justiția socială, pentru a face ca Împărăția lui Dumnezeu să vină și pe pământ ca și în ceruri; pentru alții e dorința de a experia bucurie, fericire, încredere și iubire acum în loc de a aștepta viitorul. Deși toate acestea sunt scopuri bune pe care să se centreze o viață creștină autentică, ele trebuie completate de recunoașterea faptului că există viață după moarte, dacă e ca ele să aibă o coerență

reală pentru creștini. Atunci se va vedea că viața în această lume e integral legată de viața de apoi. Într-adevăr, Evanghelia lui Ioan și Epistolele lui Pavel susțin că viața cerească începe deja pe pământ, cel puțin pentru cei care L-au cunoscut pe Hristos.

Pierderea acestei perspective asupra eternității printre occidentali este tragică. Nădejdea creștină a învierii și vieții veșnice oferă asigurarea că, așa cum exprima Iuliana din Norwich, în cele din urmă toate lucrurile vor fi bune¹¹. Nădejdea creștină e legată de înviere, dar aceasta poate fi cunoscută doar în chip nedesăvârșit înainte de moarte. Experiența deplină a lui Hristos Cel înviat, a iubirii lui Dumnezeu, a comuniunii Duhului Sfânt este posibilă doar în prezența lui Dumnezeu dincolo de mormânt. Tot ce e bun în viața pământească e o pregătire pentru binele mult mai mare pe care Dumnezeu l-a pregătit pentru noi după moarte (*1 Corinteni* 2, 9). Toate lucrurile materiale sunt prin natura lor trecătoare, chiar și cele mai bune, și aceasta pentru că cele mai bune dintre lucruri, care acum ne par neprețuite și încântătoare, sunt doar o anticipare a unei realități cerești mai mărețe și mai minunate. Fără credința într-o viață alături de Dumnezeu după moarte, viața devine sumbră și disperată, o rezistență eroică, o năzuință după un bine irealizabil. Această speranță însă transformă viața.

Întotdeauna marii sfinți L-au iubit pe Dumnezeu și i-au iubit oamenii. Iubirea lor îi face să se întindă și-i trage spre împlinirea care-i așteaptă după moarte. Sfântul Pavel cunoștea bine această aspirație:

„Căci pentru mine a trăi este Hristos, și a muri este câștig. Dar dacă a vieții în trup înseamnă a-i da lucrării mele roadă, atunci nu știu ce voi alege. Sunt strâns din două părți: am dorința să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, că e cu mult mai bine” (*Filipeni* 1, 21–23).

¹¹ *The Revelations of Divine Love*, ch. 27; translated by Clifton Walters (Penguin Classics), Middlesex, 1966.

Viața duhului are drept țel deplinătatea vieții în Hristos, deplinătatea iubirii lui Dumnezeu. Niciodată duhovnicii nu sugerează că viața printre semeni ar fi mai neînsemnată, dar ei ne concentrează atenția asupra lui Dumnezeu. Acesta e de altfel unul din rolurile lor: să mențină poporul lui Dumnezeu îndreptat cu adevărat spre El și de a nu îngădui vreodată ca grijile sau bucuriile vieții lumești să ne abată atenția de la acest țel fundamental.

Metodele prin care mențin această concentrare pe Dumnezeu sunt relativ puține, dar elaborate cu mare subtilitate și atenție acordată psihologiei omului. Cea dintâi poate este îndemnul la trezvie: „Fiți treji!” Am văzut mai sus importanța acestei preocupări printre monahi, când am văzut primii pași timizi pe care ucenicii îi fac în viața monahală călăuziți de îndemnul la veghe neîncetată¹². În limbajul clasic al vieții duhovnicești suntem îndemnați să ne păzim de diavol, de mulțimea slujitorilor celui rău care caută mereu să pătrundă în viețile noastre pentru a le abate de la Dumnezeu. Putem crede sau nu în diavoli, dar realitatea pe care ei o ilustrează e mai nemijlocit palpabilă ca oricând. Oricine a încercat să ducă o viață creștinească este conștient cât de ușor se poate aluneca, cât de ușor putem fi abătuți, cum o slăbiciune mică degenerează repede într-un păcat mare. În același timp, psihologia modernă inspirată de Freud și Jung descoperă profunzimile întunecoase ale inconștientului, oferindu-ne indicii și semne ale agitației lumii a dorințelor față de care chiar și cele mai extravagante reprezentări medievale ale iadului par naive. Orice creștin care se străduiește în mod serios să trăiască viața lui Hristos va fi supus acestor dorințe și patimi de necontrolat. Fiecare încercare de a înlătura lucrurile care ne abat de la Dumnezeu ne va face să ne dăm repede seama cât de mult dorim lucrurile materiale, confortul, hrana și bogăția, fie ea de natură materială, fie, încă și mai periculos, de natură spirituală. Sunt lucruri adevărate mai ales pentru cei care intră într-o viață care pretinde celibatul și ascultarea. Ei

¹² A se vedea mai sus capitolul 3, p. 75 sq.

descoperă repede, dacă nu știau deja, ce mare e locul sexualității în identitatea lor, cum perspectiva neîmplinirii potențialului lor sexual le amenință identitatea și pare să-i priveze de una din bucuriile esențiale ale vieții omenești. Și cu toate asigurările Noului Testament că ascultarea este calea spre libertate, ea va fi adeseori percepută ca sclavie. Ascultarea retează voința și este dureroasă. Ascultarea ne rănește atunci când ne lovim de ea. Ascultarea pare să ne împiedice să devenim ceea ce credem că putem fi. Credința creștină are exigențe aspre și impune alegeri dificile nu doar călugărilor, ci tuturor celor care doresc să o trăiască serios. Dar tradiția pe care am văzut-o ne arată că toate acestea merită.

În orice grup de oameni, micile resentimente se transformă în amărăciune. Micile mofturi se transformă în dorințe nepotolite. Când viața creștinească devine aspră e ușor să ne pierdem curajul. Nu cumva nu duce nicăieri? N-a dispărut orice bucurie din viață? Singura persoană care îl poate asigura pe creștinul serios că totul este bine e cel care-l menține pe această cale a renunțării. Părintele duhovnicesc va da asigurări nu prin argumente, ci prin iubire. Fiii sau fiicele lui trebuie să găsească în el iubirea, bucuria și nădejdea care sunt roadele vieții creștine. Atunci vor înțelege că merită să continue, nu doar pentru nădejdea slavei de după moarte, aflată încă foarte departe, ci pentru bucuria pe care o văd în viața părintelui lor duhovnicesc. E cea mai convingătoare dovadă că această viață duce la Dumnezeu.

Preocuparea principală a monahului de a fi treaz va fi astfel o parte esențială a întregului efort creștin. Pentru creștinii din afara mănăstirii însă aceasta nu va fi atât o trezvie asupra gândurilor, cât o veghere asupra dorințelor inimii. Laicii trăiesc într-o lume agitată, o lume în care ei se întâlnesc mereu cu semenii, o lume în care au prea puțin timp pentru reflecția serioasă și chiar neliniștită a unui tânăr călugăr. Mântuirea lor se realizează chiar prin înseși relațiile pe care le stabilesc cu semenii. Trezvia lor trebuie să se concentreze pe acest aspect — să vegheze să fie me-

reu iubitori și răbdători, ca mânia, resentimentele, ambiția sau poftele să nu le afecteze relația cu ceilalți. La fel cum călugărul își deschide neîncetat sufletul părintelui său duhovnicesc, fără a-i ascunde nimic, tot așa creștinul trebuie să mărturisească fiecare neajuns al iubirii, fiecare pornire a patimilor sale, un lucru la fel de greu ca și dezvăluirea gândurilor intime. Ne este rușine, pe drept cuvânt, de faptele noastre. Nu vom recunoaște cu ușurință față de altcineva această rușine. Încă o dată, doar firea iubitoare a părintelui duhovnicesc va face posibile aceste mărturisiri. O spovedanie ce începe în pocăință, durere, rușine și teamă se transformă într-o experiență a iubirii, bucuriei și speranței renăscute, a prieteniei supreme între semeni și a libertății divine. Speranța este restaurată aducând cu ea o nouă voință de a trăi.

Pe măsură ce creștinul își descoperă păcatele ascunse ale inimii, își dă seama repede că rădăcinile lor trebuie găsite și smulse. Generații de duhovnici au învățat că rădăcinile tuturor păcatelor sunt patimile. Încă de la începuturile creștinismului Sfântul Apostol Pavel a oferit sfaturi nepieritoare:

„Prin urmare, ucideți mădularele voastre cele pământești: desfrânarea, necurăția, patima, pofta cea rea și lăcomia, ... mânia, întărâtarea, răutatea, blasfemia, cuvântul nerușinat din gura voastră... Și în inimile voastre să domnească pacea lui Hristos, întru care ați fost chemați ca să fiți un singur trup; și fiți mulțumitori” (*Coloseni* 3, 5. 8. 15).

Sfântul Apostol Pavel exprimă categoric ceea ce duhovnicii lasă de multe ori implicit. Scopul dezrădăcinării patimilor rele e ca să-i facem loc lui Hristos să intre în noi. Scopul acestei vieți nepătimașe nu este, cum ar părea, evadarea din viața reală, ci trăirea ei deplină. Părinții Bisericii au văzut viața duhovnicească lucrând și în trup. Sfântul Ipolit scria:

„Când ai ajuns să îl cunoști pe adevăratul Dumnezeu, vei avea un trup nemuritor și nestricăcios ca și sufle-

tul; vei câștiga Împărăția cerurilor, tu care ai trăit pe pământ, și ai cunoscut pe Împăratul cerurilor; liber de patimă, suferință sau boală vei fi tovarăș al lui Dumnezeu și împreună moștenitor cu Hristos, căci ai ajuns dumnezeu”¹³.

Implicațiile ideii unui trup nemuritor și incoruptibil sunt oarecum problematice pentru noi. Desigur Sfântul Ipolit se referă aici la trupul înviat, în care ne împărtășim de învierea lui Hristos. Putem scoate însă și alte idei utile din acest pasaj care reflectă învățătura generală a părinților greci pe care duhovnicii români actuali își întemeiază viețile lor. Prima este că prin libertatea de patimi vin toate lucrurile bune la care aspirăm atât pământești, cât și cerești. Nepătimirea nu este deci o evadare din viață într-un fel de moarte, ci o împlinire a vieții care preia toate lucrurile pozitive ale vieții pământești în viața cu Dumnezeu. În al doilea rând, sugestia că prin cunoașterea lui Dumnezeu vom dobândi nestrăciune trupurilor poate surprinde. Fără îndoială aici este vorba mai mult decât de o simplă cunoaștere. Aici cunoașterea descrie intrarea atât de deplină în natura/viața lui Dumnezeu, încât ajungem să împărtășim viața și nestrăciunea sa. Cunoașterea implică însă folosirea atât a minții, cât și a inimii. Părinții duhovnicești autentici nu disprețuiesc mintea, ci învață că toate părțile persoanei omului: trupul, mintea și inima, trebuie folosite în cunoașterea lui Dumnezeu. Aceasta ne conduce la cea de-a treia idee importantă, și anume că, întrucât mintea și voința sunt implicate în năzuința spre desăvârșire, este evident că noi înșine avem un rol important de jucat în lucrarea mântuirii, o lucrare care ne face nu numai însoțitori ai lui Dumnezeu și comoștenitori împreună cu Hristos, ci chiar dumnezei.

Ajungem astfel la două zone ale discuției noastre care pot fi cu ușurință răstălmăcite în Occident, dar au o mare importanță în Răsărit, putând fi semnificative în evidențierea

¹³ IPOLIT AL ROMEI, *Respingerea tuturor ereziilor* X, 30.

modului în care duhovnicii români pot oferi călăuzire creștinilor occidentali. Aceste două zone sunt sinergia și îndumnezeirea.

Majoritatea interviurilor care stau la baza acestei cărți au avut loc în timpul a două Posturi Mari succesive. În această perioadă ortodocșii evlavioși se pregătesc pentru Împărtășania dinaintea mării sărbători, pentru mulți dintre ei singura din tot anul. Pentru cei mai mulți postul însemna abținere de la produsele din carne, chiar și la lactate, iar, în timpul Săptămânii Mari, renunțarea cu totul la hrană. În același timp, oamenii mergeau mai mult la biserică, participând uneori și la slujbele de seară și miezonoptică. Discuțiile privitoare la viața duhovnicească și la relațiile cu duhovnicii s-au concentrat pe spovedanie, pe natura păcatului și nevoia de a-l dezrădăcina atât prin atenta cercetare a minții și inimii, cât și prin harul sacramental al spovedaniei. Am văzut mai sus meticulozitatea cu care părintele Cleopa și alți duhovnici încercau să identifice natura păcatului și accentul pus de ei pe stârpirea păcatului, fără compromisuri, fără a socoti nici un păcat mic, neimportant sau nesemnificativ. Reacția noastră față de acest război neîncetat împotriva păcatului era una amestecată. Pe de o parte, a fost extrem de impresionant și adeseori profund emoționant să putem lua parte și să putem vedea treptele de onestitate și râvna până la care mergeau unii. Pe de altă parte, te puteai simți istovit. Era oare aceasta libertatea pe care ne-o oferă Hristos? Unde era bucuria? Unde era duhul de copii pe care-l recomandă Evanghelia? Desigur, pentru asta trebuia să așteptăm ziua Învierii. Postul este vreme de război și luptă, soldații trebuie să fie tari și neclintiți, hotărâți să lupte până la victorie. Și într-adevăr în ziua Învierii izbucnește o bucurie mult mai profundă și mai larg răspândită decât cea întâlnită în general în societatea creștină occidentală.

Pentru creștinii din Occident stăruie însă o întrebare neliniștitoare. Acești buni creștini caută să-și câștige mântuirea. E adevărat că Sfântul Apostol Pavel scria „cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră” (*Filipeni 2, 12*). Iar

în epistola sa Apostolul Iacov înalță faptele în comparație cu simpla credință. Luther însă nu l-a prețuit pe Iacov, iar suspiciunea acestuia față de toate cele prin care i-ar putea face pe oameni să creadă că-și pot câștiga mântuirea a rămas o caracteristică a Bisericii protestante din Occident. În principiu, el are dreptate, căci mântuirea este exclusiv lucrarea lui Dumnezeu. Nimic din ceea ce facem nu ne poate câștiga mântuirea care este și trebuie să fie mereu un dar de la Dumnezeu. Mântuirea ne vine din iubirea lui Dumnezeu, iar dacă ar fi cu putință să o câștigăm ar deveni un lucru cumpărat, un lucru plătit, un lucru pe care-l posedăm. Am avea un drept la ea și am putea fi pe drept mândri de dobândirea ei. Ar înceta atunci să mai fie un semn sau chiar realitatea iubirii lui Dumnezeu. Însuși Dumnezeu ar fi redus de la statutul unui Dăruitor generos la cel al unui simplu furnizor. El ar oferi ca un vânzător mântuirea pe care o dorim, atunci când am reuși să adunăm cantitatea suficientă de fapte bune. Ne-am întors iarăși la controversa pelagiană din secolul al V-lea. Sunt oare creștinii ortodocși pelagieni, așa cum au fost acuzați de multe ori? Nu este o controversă pur academică. Fericitul Augustin a remarcat pe drept cuvânt că erezia pelagiană submina iubirea lui Dumnezeu Care trebuie să ofere mântuirea în mod liber, dacă e ca aceasta să fie iubire. În același timp, mântuirea n-ar fi putut fi dobândită vreodată pentru simplul motiv că omenirea era prea degradată, prea slăbită de păcat pentru a realiza mântuirea, așa cum credea Pelagius. Ceea ce părea o declarație de încredere în condiția umană s-a dovedit a fi o rețetă a disperării, așa cum societatea occidentală actuală, care a îmbrățișat o formă pelagiană de secularism, a descoperit adeseori foarte limpede în dezastrele și disperarea crescândă ale vieții moderne. Sunt creștinii angajați într-o luptă fără speranță, într-o căutare nesfârșită a unei virtuți pe care nu o pot atinge?

Această întrebare e în mare parte una retorică, întrucât experiența vieții ortodoxe românești ne arată că răspunsul este „nu”. Creștinii nu disperă întrucât cred că virtutea poate fi atinsă și trăiesc bucuria unei vieți mărturisite, căite

și înnoite. Creștinii au în fața lor exemplul părinților lor duhovnicești, atât pe marii duhovnici monahi, cât și preoții parohi mai accesibili, care sunt pilde vii de viață creștinească pline de har. Ne grăbim să adăugăm că o astfel de viață plină de har nu e lipsită de neliniște și de spaima eșecului că păcatul ar putea fi mai tare. Așa și trebuie, poate. Experiența ne spune că nimeni nu este vreodată ferit de căderea aducătoare de pierzanie. Ortodocșii sunt însă mereu conștienți, spre deosebire de noi, creștinii din Occident, de slava și măreția lui Dumnezeu care coexistă cu iubirea Sa. Dumnezeu nu trebuie luat drept garantat. Ne putem apropia de El liber cu iubire, dar și cutremurându-ne cu înfiorare. Poate fi Cel mai iubitor și înțelegător părinte, dar nu este un Moș Crăciun sentimental. Iubirea și slava, compasiunea și judecata, frica și bucuria fac toate parte din experiența prezenței lui Dumnezeu în viața oamenilor. Dacă e ceva paradoxal, atunci nu trebuie să fim surprinși să aflăm că trebuie să ne ostenim din greu pentru mântuirea venită la noi din generozitatea liberă și infinită a lui Dumnezeu, și că nu trebuie să o socotim garantată pur și simplu.

Aceasta este sinergia, împreună-lucrarea cu Dumnezeu pentru mântuirea sufletelor noastre și pentru mântuirea lumii¹⁴. Credinciosul ortodox evlavios nu va renunța nicio dată la privilegiul participării la viața lui Dumnezeu. Am văzut că participarea la Dumnezeu înseamnă nu doar a deveni ca Dumnezeu, ci a deveni dumnezeu noi înșine. Ni se pare un lucru imposibil, întrucât Dumnezeu este Dumnezeu și noi nu putem pretinde că suntem El. Ar fi poate mai potrivit să spunem că devenim părtași ai naturii/vieții dumnezeiești (cf. *2 Petru* 1, 4). Chipul lui Dumnezeu din noi e restaurat atât de deplin, încât natura noastră devine una cu cea a lui Hristos, Care sălășluiește în noi. Implicațiile acestui fapt sunt extraordinare. Mai întâi de aici poate începe procesul de îndumnezeire, extraordinara aură de sfințenie care îi înconjoară pe marii duhovnici fiind o mărturie

¹⁴ O descriere teologică a procesului sinergic se găsește mai jos în *Anexă*.

a posibilității reale ca îndumnezeirea să fi avut loc în mare măsură în acești oameni. Înțelegerea lor, capacitatea de a spune cuvintele potrivite, de a îmbrăca cuvinte banale cu semnificații inedite, puterea de a ne convinge să ne examinăm viețile și să le privim din perspectiva relației cu Dumnezeu, toate sugerează în ei o schimbare care nu poate fi ușor redusă la o simplă dezvoltare a personalității lor umane.

Un al doilea rezultat este că, odată ce procesul de îndumnezeire începe în noi, vom tânji tot mai mult după desăvârșirea lui. Avem în acest sens mărturiile Sfântului Apostol Pavel și ale nenumăraților alți sfinți. Centrul vieții se mișcă dincolo de mormânt. Standardele după care apreciem viața devin cele ale lui Dumnezeu. Acest fapt nu devalorizează viața umană. Din contră, el sporește valoarea ei, întrucât acum devine limpede că viața este un dar al lui Dumnezeu. Oamenii câștigă în însemnătate ca oameni creați de Dumnezeu, fiecare fiind iubit de Dumnezeu într-un mod unic, fiecare cu propria chemare la Dumnezeu pe care duhovnicii trebuie să o recunoască atunci când îi călăuzesc pe creștini.

Occidentul

Ajungem deci la Occidentul atât de blamat, atât de criticat deopotrivă de răsăriteni și de mulți occidentali. După această descriere a tradiției duhovniciei din România, ne punem întrebarea: există oare astăzi astfel de oameni, bărbați și femei, în țările noastre? Există preoți buni; există călugărițe sfinte; există bătrâni fermecători. Fiecare dintre aceștia au ceva din calitățile care îi fac pe duhovnicii români atât de extraordinari. E poate o problemă de grad. În Occident, vorbim de sfințire ca fiind scopul ultim al vieții creștine în această lume. Sfințirea înseamnă faptul de a deveni sfinți, dar ea este doar o treaptă spre îndumnezeire.

O altă problemă este că societatea și Biserica însăși nu au pentru duhovnici un loc comparabil cu cel pe care-l au în România. În Bisericile din Occident spovedania nu mai reprezintă în general o pregătire pentru împărtășanie. Ast-

fel preotul parohial nu mai joacă același rol de mijlocitor în viața sacramentală a unei persoane ca în Răsărit. Pe o scară mai largă, părintele duhovnicesc nu a avut niciodată un omolog în lumea creștină occidentală. Duhovnicii s-au bucurat de o mare influență în anumite epoci și la unii oameni. Îndrumătorul spiritual are o însemnătate sporită, dar încă vagă în viața Bisericii. Episcopii îi îndeamnă adeseori acum pe preoți să aibă astfel de îndrumători spirituali. Preoții la rândul lor le recomandă creștinilor mai evlavioși să-și găsească astfel de îndrumători. Însă rolul acestora rămâne neclar. Doar în foarte puține cazuri această îndrumare implică și spovedania sacramentală, deși genul de lucruri discutate se apropie de o autentică spovedanie. Modelul urmat este adeseori cel al consilierii sau psihoterapiei, mergându-se până la adoptarea principiilor enunțate de un ateist, Carl Rodgers! Astfel de abordări pot fi productive, chiar în sens spiritual, dar în comparație cu bogăția tradiției răsăritene prezentate aici, ele apar ca extrem de înguste și profund limitate. Chiar și sfatul oferit adeseori îndrumătorilor spirituali de a păstra distanța, de a nu se implica emoțional, de a nu-și asuma responsabilități pentru celălalt, pot ușor priva această relație de dragostea părintească, de grija înflăcărată, de rugăciunea neîncetată care stau la temelia legăturii duhovnicului român cu cei care vin la el.

Există, desigur, și riscul creării unei imagini romantice a părintelui duhovnicesc ortodox. Îl vedem doar de la distanță sau în situații speciale ori atent controlate. Nu știm ce înseamnă să trăiești cu el. Imaginea noastră e influențată de starețul Zosima din *Frații Karamazov*, de admirația noastră, a anglicanilor, pentru spiritualitatea răsăriteană și patristică, de farmecul specific al României, care-și revarsă harul asupra multora dintre cei pe care îi întâlnești acolo. De multe ori lucrurile străine ne par mai atractive decât cele familiare. Orele petrecute la o liturghie ortodoxă vor rămâne în minte datorită cântărilor învăluitoare și atmosferei de taină și nu pentru durerea din picioare sau plictiseală. Critica biblică și teologia dogmatică ortodoxe sunt

foarte diferite de cele din Occident. Nu putem să nu ne întrebăm: putem avea oare încredere în înțelegerea unei persoane care crede în existența istorică a lui Adam și a Evei? Sau aceasta nu contează de fapt? Nu este oare sfințenia altceva decât teoriile critice ale teologiei academice? Ocupă oare teologia academică însăși un loc legitim în această viață de sfințenie? Putem crede că o teologie academică care socotește că și fără credința în Dumnezeu pot fi studiate credințele oamenilor despre Dumnezeu și cărțile Scripturii ce vorbesc despre descoperirea lui Dumnezeu trebuie să fie o teologie lipsită de orice coerență. Putem să nu ne îndoim că un călugăr țăran simplu, dar sfânt, cum e părintele Paisie Olaru, e o călăuză mai potrivită pentru noi în viața noastră alături de Dumnezeu decât cel mai bun teolog academic. Există însă câteva întrebări privitoare la întâlnirea dintre Răsărit și Apus, ale căror răspunsuri nu sunt întotdeauna în avantajul Răsăritului.

Lumea modernă e și ea lumea lui Dumnezeu, iar evoluțiile din interiorul ei au loc sub oblăduirea Sa, chiar dacă uneori ele nu sunt folosite întotdeauna spre slava Lui sau așa cum ar dori El. Pe măsură ce România se luptă să ajungă din urmă nivelul de dezvoltare economică, tehnologică și culturală (în privința drepturilor omului, de pildă) al țărilor occidentale, ea intră într-o lume complexă și ambiguă. E limpede că în privința prosperității materiale, occidentalii sunt mult mai avantajați decât cei din Est. E la fel de adevărat însă că această bunăstare materială n-a adus fericirea așteptată. În literatură, arte, științe sociale, nivelul infracționalității, cercetarea psihologică sau în aproape orice domeniu se poate vedea că sub fațada strălucitoare a Occidentului se ascunde o nefericire disperată, o convingere adâncă despre lipsa de sens a vieții, o constantă căutare a experiențelor care să alunge sentimentul lipsei de rost a unei vieți care se aruncă mereu înainte. Atunci când România a scăpat din ghearele comunismului s-a crezut că apropierea de Occident va aduce tot felul de lucruri bune. Repede s-a înțeles însă că aceasta a adus și nenumărate lucruri rele. Biserica Ortodoxă Română, care a îndurat și

supraviețuit timp de patru decenii unor diverse grade și forme de persecuție, e mai puternică decât Bisericele occidentale care n-au suferit astfel de persecuții, dar al căror suflet a fost măcinat de valorile seculare insidioase și realizările omului tehnologic modern. România nu se poate însă ascunde de această lume neplăcută. Ea trebuie să caute să se adapteze la agenda seculară și poate chiar să învețe din greșelile mai evidente ale Occidentului. Credincioșii români au înaintea o cale complicată și anevoioasă.

Spre meritul lor, românii sunt destul de bine pregătiți să facă față acestei provocări. Se poate ca științele lor să fie demodate în termeni occidentali, dar există o tradiție vie a studiului și o mare dorință de excelență academică. Pe măsură ce relicvele idiotizante ale ideologiei comuniste sunt abandonate, oamenii devin tot mai liberi în gândire și dezvoltă abilități critice imposibile în trecut. În același timp, credincioșii ortodocși știu că găsesc sprijin în duhovnicii lor, iar viața creștină păstrată de aceștia rămâne în centrul vieții Bisericii. Evlavia înflăcărată nu există doar în sate și în munți și văi fermecătoare, unde poți întâlni mari comunități de credincioși rugându-se în biserici minunate, pline de culoare. Biserica se implică serios și în lumea modernă. La Iași, în plin centrul orașului, poate fi întâlnit starețul mănăstirii Golia, un părinte bun și cucernic care conduce un post de radio religios, înconjurat de computere și beneficiind de un program de comunicare modernă ce ar uimi orice cleric occidental. Tot la Iași poate fi întâlnit mitropolitul Daniel, al cărui duhovnic a fost însuși părintele Cleopa, dar care este egalul oricărui universitar occidental și îmbină în mod frapant virtuțile vieții duhovnicești, ale erudiției, managementului și simplității monahale. La Caransebeș, episcopul Laurențiu Streza, profesor de liturgică, fost preot văduv, cu cinci copii, dovedește că munca asiduă și dorința de a educa pot revitaliza o episcopie mult neglijată. La Timișoara, mitropolitul Nicolae Corneanu, care și-a recunoscut compromisul cu regimul comunist, arată o neobișnuită disponibilitate de a recunoaște public greșelile Bisericii și încurajează o deschidere către valorile occidentale deza-

probată de mulți din patria sa. Tot la Timișoara părintele Eugen Jurca slujește cu mult succes într-un cartier dezolant și într-o biserică pe jumătate terminată. Critic față de Biserică, el își arată dorința de a-și sluji enoriașii printr-o sfățuire duhovnicească plină de abnegație acordată uneori până seara târziu într-o biserică înghețată. Nu toți episcopii și preoții se ridică la aceste înalte niveluri. Nu toți tinerii, chiar și dintre cei care participă regulat la liturghie, au în credință angajamentul inteligent și sensibil pe care l-am remarcat la Timișoara, Sibiu, Ploiești și București. Dar numeroșii preoți vrednici și dorința tinerilor de a se ține strâns de moștenirea tradiției lor ortodoxe românești, lăsându-se în același timp în lumea computerelor, a științei moderne și ideilor noi, e surprinzătoare și emoționantă prin intensitatea ei și ne scoate din sentimentul obosit de *déjà vu*, atât de comun aici în Occident.

E tentant, acum la sfârșitul acestui studiu despre Ortodoxia românească, să facem o comparație între situația din Bisericile Ortodoxe Română și Rusă. Comparația aceasta trebuie însă realizată cu precauție. Represiunea Bisericii Ruse a fost mai îndelungată și mult mai violentă, mai ales în anii '30 când Biserica Rusă a fost aproape desființată. Studiul teologiei în Biserica Rusă nu s-a menținut la fel de bine ca în România¹⁵. Inevitabil, compromisul făcut de rămașițele Bisericii din Rusia cu regimul comunist a fost mai mare decât în România, iar redresarea este mai anevoioasă. Lucrări recente despre situația creștinismului, în special a Ortodoxiei din Rusia, arată modul extrem de confuz în care oamenii descoperă credința fără a descoperi structuri religioase organizate; sau se agață de Biserică și ideile ei tradiționale despre societate din aceleași rațiuni conservatoare ce îi determină să se agațe de comunism și de securitatea pe care acesta o asigură. Pe ansamblu, Biserica Ortodoxă Rusă pare a nu avea suficiente resurse spirituale și intelectuale pentru a face față schimbărilor uriașe prin care

¹⁵ A se vedea A. JOHANSEN, *Theological Study in the Russian and Bulgarian Orthodox Church under Communist Rule*, Londra, 1963.

trece Rusia. Ca și în Biserica Română, există un puternic impuls de a da conotații naționaliste rolului Bisericii în societate și este alarmant că Biserica Ortodoxă Rusă¹⁶ adoptă poziții exclusiviste împotriva romano-catolicilor, străinilor sau altor grupuri care i-ar putea afecta hegemonia asupra poporului rus.

Dar dacă viața Bisericii Ortodoxe Ruse reflectă la o scară mult mai mare unele dintre problemele cu care românii se confruntă de la căderea comunismului, există și realizări similare. Jane Ellis ne spune:

„Nu e lipsă de novici în recent redeschisele comunități monahale. Mulți tineri educați intră în monahism. Unii văd în acesta singurul mod de eliberare a țării lor de relele trecutului și de construire a unui viitor mai bun. O viață dedicată rugăciunii este pentru ei calea cea mai sigură de realizare a acestor deziderate”¹⁷.

Se pot face și alte comparații. Jonathan Sutton¹⁸ ne atrage atenția asupra unui poem scris de Feodor Tiutcev, „Aceste sate sărmâne”, în care sărăcia ia chipul lui Hristos. E o imagine specifică pentru o literatură în care suferința Rusiei are un rol mântuitor pentru întreaga lume. Din perspectiva suferinței lor de veacuri, îndurate adeseori pentru a feri Occidentul ingrat de înaintarea otomanilor sau rușilor, românii se văd adeseori în același rol hristomorf.

¹⁶ Ca și în România, relația dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Roma este marcată de faptul că în trecut popoare catolice au cucerit teritorii ortodoxe, inclusiv părți din Rusia. Crearea și revitalizarea postcomunistă a ritului greco-catolic sporește confuzia. Prin contrast, Scrisoarea Apostolică *Orientale Lumen* a papei Ioan Paul II demonstrează o înțelegere caldă a atașamentului ortodox față de tradiție, paternitatea duhovnicească și viața monahală.

¹⁷ J. ELLIS, *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*, Londra, 1996, p. 69.

¹⁸ „The Way We Are: The Russian Soul”, prelegere nepublicată susținută la Universitatea din Cambridge în data de 9 noiembrie 2000, în cadrul manifestărilor „All the Russias: Discourses of National Identity in Russian Culture” [Toate Rusiile: Discursuri ale identității naționale în cultura rusă]. Jonathan Sutton predă la Universitatea din Leeds, Anglia.

Atitudinile românilor față de Biserica lor după căderea comunismului sunt reflectate îndeajuns în aceste pagini, dar pot fi rezumate în mod util aici. Printre tineri se remarcă deja o ignoranță crescândă a ceea ce însemna viața în timpul comunismului. În 1990 ei erau copii și nu înțelegeau ce se întâmpla. Aceasta ignoranță e accentuată de faptul că doar acum devin accesibile informații și surse care vor constitui cândva povestea adevărată a comunismului în România. Grupe de tineri studenți călătoresc în țară pentru a consemna amintirile celor care au cunoscut viața sub comunism. Sunt întâmpinați cu entuziasm și adeseori emoționați de ceea ce aud¹⁹. În același timp, ei întâmpină și o mare rezistență din partea celor care nu doresc ca trecutul să fie dezvăluit²⁰.

Nu este o surpriză că atitudinile față de Biserică sunt foarte amestecate. Unii, de obicei naționaliști, sunt încântați că Biserica are din nou acces în școli și universități, în armată și dobândește o influență crescândă în stat. Speranța lor este că Biserica își va recupera gloria și influența din perioada interbelică. Alții însă acuză Biserica de erezia filetistă care identifică periculos Biserica și națiunea.

Așa cum am văzut, există slujitori minunați ai Bisericii, preoți parohi care lucrează din greu și care se folosesc cu mare succes de libertatea câștigată. Unii dintre ei au atitudini surprinzător de moderne față de societate și au o mare înțelegere a tinerilor. Din păcate există și numeroși clerici care nu știu cum să răspundă noilor provocări și care practică o preoție predominant cultică. Această situație e menținută și de faptul că studiul teologic în România a fost mereu oarecum necritic: studenții învață să reproducă informații, nu să gândească ei înșiși. Există, este adevărat, un interes considerabil pentru studiu, dar acesta tinde să

¹⁹ Sunt recunoscător Florinei Jînga care mi-a vorbit despre această acțiune în care și ea este implicată.

²⁰ Această rezistență, în Biserică și în societate în general, a fost confirmată parțial de un chestionar pe care l-am distribuit unor studenți din Timișoara și unor prieteni din Sibiu și București.

fie orientat spre trecut, cu accent pe învățătura patristică și foarte puțin spre idei teologice din afara propriei tradiții²¹.

Ca și în Rusia, se manifestă o nemulțumire considerabilă față de aparenta ușurință cu care cei mai mulți din conducătorii Bisericii și-au păstrat pozițiile după 1990, în ciuda diverselor lor grade de colaborare cu regimul comunist. E una din chestiunile cele mai delicate. Mulți cred că, în general, Biserica a făcut ce trebuia, păstrând bisericile deschise și săvârșind Liturghia, chiar cu prețul aservirii față de autoritățile comuniste și că justetea acestei poziții se reflectă în vitalitatea și puterea actuală a Bisericii. Alții acuză nivelul ridicat de nepotism și influență neonestă²² și refuzul de a se căi pentru greșelile din trecut²³. Pentru mulți aceste sentimente se adaugă disperării produse de convingerea că țara este condusă tot de comuniști care au aceleași priorități ca și înainte.

Inevitabil, între tineri și persoanele mai în vârstă există o discrepanță vizibilă. Cei mai tineri (sau măcar studenții) au descoperit internetul, s-au orientat spre Occident, sunt deschiși noilor idei, tehnologiei și, dacă sunt credincioși, așteaptă ca Biserica să răspundă provocărilor intelectuale și sociale, la fel ca și Bisericile din Occident. Cei mai în vârstă, mai ales călugării, tind să se retragă din această lume nouă străină și doresc să țină departe influențele externe. Există aici o dorință puternică de întoarcere la căile vechi socotite sigure.

²¹ O excepție fericită este tânărul teolog dogmatist, Călin Sămărghițan, care a definitivat recent sub conducerea pr. prof. Ioan Ică o teză de doctorat despre pnevmatologia anglicană, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Cluj.

²² Este dificil pentru preoți să obțină un post dacă nu au relații influente. Printre clericii și angajații Bisericii se observă o tristă paranoia, ei considerându-se mereu amenințați de superiori.

²³ Trebuie spus că prezentarea destul de critică pe care N. NIELSON o face Bisericii Ortodoxe Române în cartea sa, *Revolutions in Eastern Europe*, Maryknoll, NY, 1991, este tributară unei viziuni unilaterale, neizbutind să aprecieze corect nuanțările și prioritățile legitime ale conducătorilor Bisericii Ortodoxe Române.

Toate acestea par să sublinieze rolul crucial pe care părinții duhovnicești ai Bisericii îl vor juca în viitorul României, întrucât ei sunt atât păstrătorii de secole ai vieții spirituale a Bisericii, cât și îndrumătorii înțelepți care trebuie să-i ajute pe tinerii ortodocși români să integreze ideile lor noi și aspirațiile lor generoase într-o viață creștină care îmbrățișează autentic vechiul, absorbind totodată noul. Convingerea noastră e că, pe ansamblu, părinții duhovnicești ai României sunt bine pregătiți pentru această misiune.

Aceasta ne aduce la ultima comparație cu Biserica Ortodoxă Rusă: tradiția duhovniciei propriie acesteia. În ciuda tensiunilor politice permanente dintre România și Rusia, legăturile bisericești au fost foarte puternice. Am văzut cât de ușor a fost pentru stareții Vasile de la Poiana Mărului sau Paisie Velicikovski să se stabilească în România și cât de mare a fost influența acestora în dezvoltarea tradiției isihaste și, ulterior, a celei filocalice în Biserica de aici. Trebuie să ne aducem amintim și că până la jumătatea secolului al XVII-lea o mare parte din slujbele ortodoxe se săvârșeau în slavona bisericească. Este clar că de-a lungul istoriei granița dintre Moldova și Ucraina n-a reprezentat o barieră în calea unor schimburi spirituale constante. Astfel, tradiția reprezentată de părinții duhovnicești din România a fost puternică și în mișcarea monahală rusă de la Optina și reprezentată de Sfinții Serghie din Radonej în Evul Mediu sau Amvrozi și Serafim din Sarov în secolul al XIX-lea. Poate că cea mai interesantă comparație e cea cu starețul Zosima din romanul *Frații Karamazov* al lui Dostoievski, unde găsim o descriere clasică a rolului starețului sau părintelui duhovnicesc: „Starețul ia sufletul tău, voința ta în sufletul său și în voința sa”²⁴. Dostoievski îl considera pe Zosima crucial în respingerea argumentelor ateiste ale lui Ivan Karamazov²⁵ nu printr-un set paralel de argumente „teiste”, ci prin însăși pilda vieții lui, prin sfin-

²⁴ *Frații Karamazov*, Cartea 1, Capitolul 5.

²⁵ Pentru o discuție incitantă pe această temă, a se vedea S. SUTHERLAND, *Atheism and the Rejection of God*, Oxford, 1977, p. 101 sq.

țenia evidentă simțită de toți cei care veneau în chilia sa, chiar și de bătrânul bufon Karamazov. Este într-adevăr curios, cum evidențiază Sven Linnér²⁶, că Zosima spune foarte puține despre Dumnezeu. Sfințenia lui pare să vină, aproape independent de Dumnezeu, prin propria sa smerenie și viață monahală. Explicația simplă poate fi aceea că, în viziunea lui Dostoievski, despre Dumnezeu nu se poate vorbi, El nu poate fi „demonstrat” rațional, ci doar văzut în fapăturile Lui. Și Dostoievski considera viața monahală crucială pentru viitorul Rusiei²⁷, iar pe părinții duhovnicești drept sângele viu al vieții monahale. Am văzut deja cât de mult recunosc românii rolul central al duhovnicilor în viața Bisericii atât în timpul dictaturii comuniste, cât și după căderea acesteia. Intriganta, dar și universal atractiva figură a starețului Zosima se opune raționalismului care încearcă să-L înlăture pe Dumnezeu și pune sub semnul întrebării puterea și influența care i-au sedus de atâtea ori pe conducătorii Bisericilor creștine. În România de azi, el nu reprezintă doar o figură literară, ci un tip de oameni reali larg răspândiți, a căror contribuție adusă Bisericilor lor — Biserica Ortodoxă Română sau Rusă, Biserica Catolică, Biserica Anglicană și cele protestante — nu poate fi niciodată evaluată, dar va fi întotdeauna mult mai mare decât ne-am putea închipui.

²⁶ S. LINNÉR, *Starets Zosima in The Brothers Karamazov*, Stockholm, 1981.

²⁷ A se vedea Cartea 6, „Călugărul rus”, a romanului *Frații Karamazov*.

Epilog: Evanghelia Fericirilor

Văzând Iisus mulțimile, S-a suit în munte, și șezând El, au venit la Dânsul ucenicii Săi. Și, deschizându-Și gura, îi învăța zicând: „Feriți-vă cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor” (Matei 5, 1–3).

Astfel începe unul dintre cele mai bine cunoscute și iubite pasaje evanghelice. Creștinii evlavioși, cei vag atașați Bisericii, chiar și ateii declarați și oamenii de alte religii își exprimă admirația față de *Fericiri*, adăugând adeseori că, dacă creștinii s-ar călăuzi după ele, bisericile ar fi pline. Au probabil dreptate, dar e ciudat că aceste învățături sunt atât de elogiuate în condițiile în care spiritul lor este atât de departe de cel al societăților contemporane occidentale, și nu numai. Majoritatea marilor învățători ai Bisericii au văzut în *Fericiri* suma învățăturilor și pildei lui Hristos. Sfântul Benedict le citează în *Regula* sa monahală¹. O mie de ani mai târziu, în meditația centrală din *Exercițiile spirituale*, „Cele două standarde”, Ignățiu de Loyola se referă explicit la *Fericiri* atunci când îi îndeamnă pe adepții săi să se roage „să aibă mai întâi cea mai mare sărăcie spirituală și, dacă măreția Lui ar dori să fie slujită și să-i aleagă drept oșteni, nu mai puțin și sărăcie materială; apoi să aibă parte de dispreț, pentru că din aceste două decurge umilința”². Nu există descriere mai elocventă pentru lucrarea părinților duhovnicești din România decât Predica de pe Munte a lui Hristos.

¹ *Regula Benedicti* 4, 33 și 64, 10.

² *Exerciții spirituale* 146.

„Fericiți sunt cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor.” Sărăcia, sau măcar eliberarea, pe cât posibil, de grijile pentru bunurile materiale, e una din temeliile vieții monahale. A fi sărac cu duhul înseamnă a fi conștient că nimic nu ne aparține cu adevărat și că toate ne-au fost date de Dumnezeu. Aceasta e un izvor de bucurie căci constatarea faptului că totul ne vine în dar de la Dumnezeu face din întreaga lume este un spațiu al darurilor. Ea recunoaște adevărul relației noastre cu Dumnezeu, și anume acela că, întrucât El a creat lumea, aceasta Îi aparține, nimic neputând fi numit cu adevărat al nostru. Totuși această recunoaștere nu este motiv de înjosire, fiindcă Dumnezeu ne lasă liberi să bântuim prin toată slava Lui creată, anticipând slava cerului ca loc adevărat al libertății noastre.

„Fericiți cei ce plâng.” Duhovnicul plânge pentru lume. Plânge pentru păcatele sale, pentru propria sa îndepărtare de Dumnezeu, insesizabilă poate pentru cel ce privește din afară. Plânge pentru batjocoririle aduse lui Dumnezeu și pentru suferințele îndurate de oameni. Plânge și de bucurie; plânge mulțumindu-I lui Dumnezeu că Acesta nu Și-a întors fața Sa, ci a venit El Însuși în această lume căzută, aducând mântuire pentru toți cei ce vor să o primească. Plânsul duhovnicului unește întristarea și bucuria, iar lacrimile sale sunt considerate un dar prețios de la Domnul, unul care aduce mântuire atât lui, cât și tuturor celor pentru care el se roagă. A nu plânge e semnul neînțelegerii proporțiilor decăderii condiției umane, al neînțelegerii naturii catastrofale și profund detestabile a păcatului, al neînțelegerii naturii cumplite a suferinței umanității, la care suntem anesteziați de obișnuință. A nu plânge este semn al neputinței de a iubi și de a vedea iubirea compătimitoare a lui Dumnezeu, care ia asupra Sa durerea pentru a-și scăpa de ea copiii. A nu plânge e în cele din urmă un semn al neputinței bucuriei, întrucât adevărata bucurie ne vine prin lacrimi.

„Fericiți cei blânzi/smeriți.” Cuvintele românești *smerit* și *smerenie* sunt unele dintre cele mai folosite în legătură cu duhovnicii. În ciuda autorității și respectului de care se bucură, ei trebuie să fie mereu smeriți. Încă de la începutul

vieții sale duhovnicești, monahul trebuie să deprindă virtutea smereniei prin ascultare absolută și necontestată. Nu este o virtute foarte prețuită în Apus în zilele noastre, pentru occidentali ea apărând jalnică, dezonorantă și un stimul pentru tiranie. Cu toate acestea, e tocmai virtutea pe care a arătat-o Hristos atunci când a urcat pe cruce și, prin urmare, virtutea prin care a fost mântuită lumea. Învățând să fim blânzi și smeriți, Îl imităm pe Hristos. Având exemplul Său, este greu pentru orice creștin să-i disprețuiască pe cei smeriți. Dorirea smereniei e și ea un dar al Duhului, întrucât este absolut contrară autoafirmării și independenței induse în copii de educația occidentală.

„Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate.” Fapt firesc, în ultimele decenii, pe măsură ce am devenit tot mai conștienți de nedreptățile vieții pământești și de ofensa adusă astfel lui Dumnezeu, am identificat această fericire cu căutarea și tânjirea după dreptate și pace. Întrucât nu există nici o îndoială asupra faptului că dreptatea lui Dumnezeu dorește dreptate pe pământ, dreptatea e a lui Dumnezeu, iar atunci când suntem flămânzi și însetați de dreptate suntem, de fapt, flămânzi după Dumnezeu; tânjim ca El să fie recunoscut cu adevărat ca Dumnezeu; tânjim după ziua când slava Sa nu va mai fi insultată de aroganța omului. Aceasta o face părintele duhovnicesc când se angajează în viața monahală și preoțească. El lasă deoparte toate, mai puțin dreptatea lui Dumnezeu. Caută să-L așeze pe Dumnezeu pe primul loc în viața sa și îi cheamă și pe ceilalți să facă același lucru. Simțindu-se chemat să călăuzească viețile semenilor în Hristos, el descoperă faptul că aceasta înseamnă a-i pune pe aceștia pe calea spre Dumnezeu, ajutându-i să vadă când sunt abătuți de ispite lumești care insultă slava lui Dumnezeu. El îi va învăța să flămânzească și să înseteze după dreptatea lui Dumnezeu, ca să se indigneze și scandalizeze atunci când Dumnezeu este defăimat în lume.

„Fericiți cei milostivi.” Am văzut cum cei mai buni părinți duhovnicești, spre care creștinii ortodocși din România se îndreaptă pentru sfat și iertare de păcate, sunt, mai presus

de toate, plini de milă. Se poate ca ei să fie exigenți. Ei stabilesc standarde înalte și permit puține compromisuri, dar nu pedepsesc, nici nu mustră, nu apostrofează, nici nu se mânie în fața păcatelor penitenților. Ei înșiși au simțit nevoia de milă și au găsit-o în Dumnezeu. Dumnezeu e izvorul și motivul milei pe care o arată celorlalți, o milă care îi face pe credincioși să le mărturisească păcate șocante sau revoltătoare, dacă n-ar fi învăluite de pocăință și durere.

„Fericiti cei curați cu inima.” Fostul episcop de Oxford, Kenneth Kirk, își începe capodopera sa, cartea despre *Vederea lui Dumnezeu*³, cu aceste cuvinte. Într-o lucrare cu același titlu, teologul rus din emigrație Vladimir Lossky vorbește și el pe larg despre scopul primilor monahi greci de a-L vedea pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie al Nyssei dedică acestei Fericiri cea de-a șasea din ciclul *Omiliilor sale la Fericiri*, iar John Keble a parafrazat-o în unul dintre cele mai cunoscute imne ale sale, „Blessed are the pure in heart”, chiar dacă astăzi el ne apare încărcat de insipidul formalism victorian. Făgăduința că „Îl vor vedea pe Dumnezeu” face din această Fericire punctul de referință al celor care Îl caută pe Domnul. Curăția inimii nu este un ideal spre care aspiră creștinii din Apus, întrucât el este în mare măsură răstălmăcit. El este perceput de obicei în termeni morali sau sexuali, dar, deși nu se poate nega faptul că actele trupului întinează inima, această Fericire accentuează în realitate intenția exclusivă de a sluji numai pe Dumnezeu. Părintele Cleopa își îndeamnă ucenicii la curăția inimii atunci când le cere să „vegheze” neîncetat asupra minții lor și să se încredințeze că orice urmă de rău, orice ispită, oricât de mică, ce pătrunde acolo e numaidecât depistată și stârpită. Sfântul Benedict dă același sfat pe care l-am auzit la duhovnicii ortodocși: „De îndată ce gânduri rele intră în inima voastră, dezvăluiți-le părintelui vostru duhovnicesc”⁴. Curăția inimii este unul din țelurile principale ale vieții duhovnicești.

³ *The Vision of God*, Londra, 1931.

⁴ *Regula Benedicti* 4, 50.

„Fericiți făcătorii de pace.” Pacea începe în inimă; sau, mai adânc, începe acolo unde „Mihail și îngerii lui au pornit război cu balaurul” (*Apocalipsa* 12, 7). Teologia creștină vede umanitatea într-un conflict cu Dumnezeu și, întrucât orice conflict dezbină, cu sine însăși. Conflictul există în toți oamenii și uneori, așa cum arată psihologia modernă, conflictele interioare bântuie cu o violență distructivă care subrezește ființa umană. Reconcilierea acestui conflict e una dintre răspunderile unui duhovnic. Pe de o parte, în rugăciunea sa el se va confrunta cu demonii într-o luptă continuă învingându-i pe propriul lor teren și astfel ferindu-i pe creștini de atacul lor. El va fi în mod necesar un om care și-a rezolvat conflictele interioare și care trăiește cu adevărat în pacea lui Dumnezeu, pentru ca cei care vin la el să cunoască pacea pe care el a câștigat-o. Apoi îi va ajuta să facă pace sfătuindu-i pe credincioși cu privire la păcatele lor care întotdeauna implică conflicte potențiale cu semenii. Lucrarea duhovnicului se concentrează poate în rolul de făcător de pace în diversele „teatre de război” ale vieții.

„Fericiți cei prizoniți pentru dreptate.” Am putut remarca că mulți dintre duhovnicii cei mai cunoscuți ai României au fost înțemnițați sau prizoniți de comuniști. Este, poate, o legătură facilă, dar e făcută mereu în România: duhovnicii au împărtășit suferințele poporului și l-au apărât în vremurile de cumpănă, și nu numai sub comunism. Duhovnicii s-au ridicat în apărarea lui Dumnezeu pentru că însetau după dreptatea Lui. Ei cred că numai Dumnezeu are dreptul de a stăpâni lumea, iar cei care caută să stăpânească pământul altfel decât de la Dumnezeu trebuie împiedicați. Această viziune asupra dreptății este temelia înțelegerii creștine a dreptății.

„Fericiți veți fi când vă vor ocări și vă vor prizoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea.” Aceasta ne amintește iar de *Exercițiile spirituale* ale lui Ignățiu de Loyola, care îi cheamă pe cei ce le fac să ceară „ocări și dispreț”⁵ sau de Părinții deșertului care-și atrăgeau

⁵ *Exerciții spirituale* 146.

deliberat disprețul, batjocura, ba chiar și violența semenilor, și se bucurau să fie tratați astfel. O astfel de dorință poate avea și cauze patologice, dar nu neapărat. Răbdarea tăcută a unui tratament nedrept e unul din modurile tradiționale de deprindere a smereniei și blândeții. Iisus Însuși a pătimit pe nedrept crucea Sa, arătând prin aceasta că smerenia și blândețea triumfă asupra oricăror forme de putere și rău. Faptul că mulți dintre noi dezaprobă răbdarea tăcută și o evită explică poate de ce mulți occidentali consideră smerenia o virtute neatractivă sau imposibilă.

„Bucurați-vă și vă veseliți.” Lucrul uimitor e că cei care îmbrățișează învățătura cutremurătoare a Fericirilor în deplinătatea lor, trăindu-le cu generozitate, nu sunt nefericiți, nici năpăstuiți sau deznădăjduiți, ci aproape întotdeauna sunt oameni plini de bucurie, de inimă ușoară și o deschidere a minții irezistibile. La o analiză atentă, viața Fericirilor poate părea societății moderne — sau oricărei epoci istorice — drept una absurdă sau sumbră. Experiența ne arată cu totul altceva însă. Iubirea, bucuria și libertatea sunt roadele Predicii de pe Munte și, dacă acest lucru se adevărește astăzi în România, nu poate fi la fel de adevărat și în societățile atât de diferite din Apus?

Viața în acord cu Fericirile e într-un fel vocația monahismului și nu este vreo îndoială că această învățătură a fost însăși inima vieții monahale sau religioase acolo unde a fost trăită corect și onest de-a lungul secolelor. E și vocația creștină prin excelență. Viața monahală pare să se fi dezvoltat într-adevăr odată cu răspândirea și oficializarea creștinismului, după toleranța lui recunoscută de împăratul Constantin cel Mare. Mii de bărbați și femei au fugit atunci în pustii ca să poată trăi aici o formă de creștinism exigent, fidel literei Fericirilor. În creștinismul răsăritean actual monahii și laicii nu au două spiritualități diferite, laicii evlavioși arătând că pot trăi și ei potrivit Fericirilor, dacă nu asemenea monahilor, măcar cu o disponibilitate similară. Nu este nici o idealizare aici. Majoritatea creștinilor din Răsărit nu se ridică la înălțimea acestui ideal, ca și semenii lor din Apus. Poate că unul din rolurile duhovnicului e acela de a

fi o legătură prin care viața monahală se „democratizează” și e făcută accesibilă întregului popor al lui Dumnezeu. În Occident domină un alt climat. Acolo creștinii vorbesc de „spiritualități” diferite, creând o aparentă diviziune între ele. Nu a fost așa întotdeauna. Astfel, învățătura duhovnicească din *Imitatio Christi*⁶, atât de populară în epoca modernă, nu era destinată doar Fraților Vieții Comune, ci tuturor creștinilor, care au și adoptat-o de altfel. Până și strălucitorul Julian Grenfell o citea cu regularitate⁷. Prin a sa *Introductio ad vitam devotam*⁸, Sfântul Francisc de Sales a căutat și el să facă accesibilă creștinilor o viață spirituală autentică și riguroasă. În zilele noastre însă, chiar și povățuitorii spirituali ai Bisericilor apusene susțin idealurile de autoîmplinire și autonomie individuală și consideră supunerea creștinului față de oricare altcineva o înjosire, dacă nu chiar nesănătoasă. Oamenii caută neobosit libertatea, dar cel mai adeseori găsesc doar o libertate îndoielnică, libertatea celor care nu se recunosc decât pe ei înșiși. E libertatea care i-a condus la disperare și sinucidere pe mulți artiști și filozofi. Și dacă creștinătatea occidentală e conștientă de declinul său constant, ar trebui să se întrebe dacă acest fapt nu se datorează poate în exclusivitate mediului secularizat și consolărilor materialismului cărora li se asimilează în demersul lor misionar. Nu cumva este vorba de o incapacitate mai profundă de a trăi Evanghelia lui Hristos?

Trăirea Evangheliei este preocuparea centrală a duhovnicilor români, cum a fost și a Părinților Bisericilor și sfinților de-a lungul secolelor. Din perspectiva occidentală contemporană, urmarea strictă a Evangheliei de către aceștia poate părea exotică, stranie sau minunată. Văzut din interiorul mediului lor, stilul lor de viață este pur și simplu unul profund și înflăcărat creștin. Viața creștină reflectată în Fericiiri e chiar viața pe care au primit-o de la părinți în casele

⁶ THOMA DE KEMPIS (1380–1471), *Imitatio Christi*, 1426.

⁷ Cf. EVELYN WAUGH, *Ronald Knox*, Londra, 1959, p. 69.

⁸ FRANCISC DE SALES (1567–1622), *Introductio ad vitam devotam*, 1668.

și satele din întreaga Românie, e viața împărtășită cu ei de părinții duhovnicești din mănăstirile de peste tot cuprinsul țării. E o comoară transmisă din generație în generație, un izvor care țâșnește aceeași viață ca și la începuturi. Sunt pur și simplu creștini înflăcărați. În preajma lor simți, mai mult decât oriunde pe lume, că primești aceeași viață a Duhului pe care au trăit-o primii creștini în primele secole de după venirea lui Hristos. Însă părinții duhovnicești sunt mai mult decât niște mesageri, afară poate de sensul în care și îngerii se împărtășesc de slava lui Dumnezeu al Cărui mesaj îl poartă. Ei devin ceea ce învață. Transformarea lor în oameni ale căror vieți arată prezența vie și iubirea arzătoare a Dumnezeului pe Care-L slujesc îi face atât de atractivi creștinilor în mijlocul cărora trăiesc. Și atât de mulți oameni sunt atrași de ei gata să primească învățătura lor ca un mijloc în vederea scopului lor comun întrucât ei înșiși au fost crescuți în același spirit și doresc același lucru, o viață supusă lui Dumnezeu. Țelul e Hristos. Putem trăi Fericitățile doar dacă Hristos trăiește în noi. Creștinismul afirmă că Dumnezeu care S-a făcut om va trăi în fiecare din noi transformându-ne în ceea ce este El, făcându-ne astfel în stare nu numai să trăim Fericitățile, ci și să împărtășim viața lui Dumnezeu.

Anexă

Despre sinergie

– pr. Călin Sămărghițan –

Lucrarea Duhului Sfânt în noi ca Persoană cere conlucrarea liberă a voinței noastre pentru a crește viața noastră în Hristos. Cu alte cuvinte, trebuie să ne însușim opera de mântuire realizată de Domnul Iisus Hristos prin voința noastră manifestată în luptele noastre. Prin creație, firea omului e ontologic deschisă harului lui Dumnezeu. Libertatea e trăsătura cea mai caracteristică a Duhului: „Unde e Duhul Domnului, acolo e libertate” (2 Co 3, 17). În Iisus Hristos suntem eliberați din robia păcatului. Prin harul Duhului Sfânt suntem ajutați să nu recădem sub jugul robiei, ci să atingem libertatea slavei lui Dumnezeu pentru a putea sluji și iubi. Duhul lui Hristos e Duhul libertății, al vieții duhovnicești. Acest Duh ne cheamă la libertate și ne întărește să creștem în ea (*Rm* 8, 2).

Câtă vreme relația noastră cu Dumnezeu e puternică și sănătoasă, harul e lucrător în noi și omul lucrează împreună cu Dumnezeu. Când în relația noastră cu Dumnezeu intervine păcatul, acesta aduce dezordine, boală și sclavie și zădărnicește conlucrarea naturală între har și libertate. Dacă chipul lui Dumnezeu din om nu e alterat, harul lui Dumnezeu și voința liberă a omului conlucrează armonios și astfel există un acord și o relație autentică între om și Dumnezeu. E starea teomorfă a persoanei umane de care vorbesc Sfinții Părinți.

Voința omului e creată în așa fel, încât să poată primi liber energia harului divin. Păcatul zădărnicește această

capacitate de a primi harul. În starea originală a lui Adam și a Evei păcatul nu perturba această ordine. Opoziția între natură și har, între har și voința liberă nu exista, pentru că natura și voința veneau de la Dumnezeu. După ce păcatul a intrat în lume și s-a instalat stricăciunea, această ordine a devenit problematică. Iisus Hristos restaurează natura umană, recâștigă permeabilitatea ei pentru har și câștigă adevărata libertate. Ajutată de harul Duhului Sfântului natura umană crește acum în mod continuu într-o nouă viață în Hristos. Amândouă aceste haruri — cel al chipului lui Dumnezeu restaurat și al libertății omului — se împletesc în „eul său original”, autentic.

Dumnezeu dă totul absolut liber. „Dumnezeu e începutul, mijlocul și sfârșitul oricărui bine”, spunea Marcu Ascetul. Dar și noi trebuie să ne însușim totul în mod personal și liber. Dumnezeu nu ne silește să-L primim. Dumnezeu nu poate face nimic în noi fără noi. Trebuie să ne dăm consimțământul la începerea lucrării harului în noi ca niște „împreună-lucrători cu Hristos” (2 Co 6, 1), ca niște „împreună-lucrători cu Dumnezeu” (1 Co 3, 9). Această conlucrare înseamnă sinergia. Harul e o energie divină spirituală și personală care trebuie primită în mod liber întrucât e iubire.

Harul e necesar naturii umane, dar e distinct de ea. El vine omului ca dar din afară, de la Dumnezeu, dar nu e străin de el. Omul se mântuiește prin harul lui Dumnezeu care îi dă chipul lui Hristos. Energiile divine străbat mai întâi voința noastră pricinuind voința spirituală care conlucrează cu omul ajutându-l să crească în viața în Hristos. Deschiderea spre har și străbaterea de har e starea normală a naturii umane.

Între natură și har, între har și libertate există o relație dialectică. Ele se deosebesc unele de altele și formează o unitate organică. Sunt strâns legate în viața îndumnezeită a omului.

Care e harul lui Dumnezeu în sinergie? Dumnezeu ne dă și împărtășește binecuvântările Lui. Sfînțește voința noastră și înnoiește natura noastră omenească. Fiecare om primește binecuvântarea lui Dumnezeu fără nici un merit. Dumne-

zeu face toate cele bune pentru noi fără voia noastră și ne silește prin marea sa iubire, cum spune Nicolae Cabasila.

Care e rolul nostru? Nu stă în puterea noastră să ne naștem sau să înviem după ce am murit. Dar alegerea binelui, iertarea greșelilor aproapelui, curăția inimii, căutarea lui Dumnezeu țin de voia omului. Toate acestea vor aduce omului fericirea absolută. Atât împlinirea, cât și natura lor țin de noi. Nimeni nu ne poate sili la ele.

Harul lui Dumnezeu e dat prin Sfintele Taine. Atât Sfintele Taine, cât și efortul omului au același scop: conformarea noastră voii bune a lui Dumnezeu. După ce ne dă toate binecuvântările, Dumnezeu ne cere doar să dorim și să gândim cele bune. Sinergia între harul lui Dumnezeu și voința liberă a omului e o participare continuă la Dumnezeu, care crește din treaptă în treaptă într-un progres real al vieții spirituale spre îndumnezeire. În acest progres spiritual harul lui Dumnezeu ajută puterile naturale ale omului să se dezvolte dincolo de limitele naturii umane. Omul se hrănește cu o „mâncare nemuritoare”, cum spune Sfântul Maxim (*PG* 90, 1168A), adică cu Dumnezeu Însuși și omul devine dumnezeu prin har.

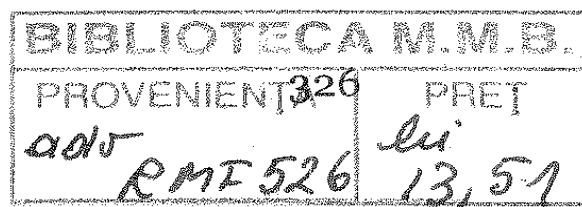
Așa cum spune Sfântul Grigorie al Nyssei (*PG* 44, 1041D. 1044A), participarea la viața lui Dumnezeu e condiționată de două aspecte ale vieții omului: aspectul intelectual — o concepție fără greșală, adică ortodoxă, nepăgână și neeretică despre Dumnezeu — și aspectul moral — nepătimirea minții. Prin acestea două omul se fixează prin credință în adevăr și trăiește adevărul în curăție și virtuți. Dumnezeu l-a creat pe om ca o ființă liberă, în stare să-I răspundă liber și să se împărtășească de binecuvântările pe care i le-a făgăduit. Această gustare anticipată e o împărtășire, o conlucrare, dar și o năzuință tot mai intensă după Împărăția făgăduită.



Cuprins

<i>Cuvânt-înainte</i> (arhim. Roman Braga)	5
<i>Prefață</i> (John Binns)	11
<i>Introducere</i>	21
1. ORTODOXIA ROMÂNEASCĂ	27
Tradiția	31
Scurt istoric	36
Stareții Vasile de la Poiana Mărului și Paisie Velicikovski	41
După starețul Paisie	48
Revigorarea vieții monahale	50
2. MĂNĂSTIRILE DIN ROMÂNIA ASTĂZI	55
3. PĂRINTELE CLEOPA DE LA SIHĂSTRIA	67
Fiți treji!	70
Iubirea de sine	73
Smerenia	80
Patimile	87
Rugăciunea	90
Multă omenie	98
4. MĂNĂSTIRILE ȘI POPORUL LUI DUMNEZEU	105
Pelerinajul	112
5. PĂRINTELE DUHOVNICESC	129
Duhovnicul în tradiția românească	132
Sfințenia vieții	142

Duhovnici din România astăzi	145
Găsirea unui duhovnic	156
Sfatul duhovnicesc	161
Doctorul sufletelor	163
Stâlpi ai Bisericii	164
6. „TATĂ, IARTĂ-MĂ”	167
Spovedania în comunități	183
Epitimia	185
De ce să te spovedești?	192
Părintele Cleopa despre spovedanie	193
7. CALEA SPRE DUMNEZEU	197
Îndumnezeirea	201
Nepătimirea	214
8. CHIPURI DE DUHOVNICI ROMÂNI	245
Părintele Sofian Boghiu	245
Părintele Constantin Galeriu	251
Părintele Ion Negruțiu	251
Părintele Arsenie Papacioc	255
Mitropolitul Antonie Plămădeală	257
Preotul profesor Dumitru Stăniloae	261
Alte chipuri de părinți duhovnicești	272
Părintele Ion Chilan	273
Părinți duhovnicești laici	274
Alegerea duhovnicului	277
9. PĂRINȚII DUHOVNICI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ	281
Căutătorii	281
Dragostea unui duhovnic	284
Contextul românesc	291
Viața de după moarte	294
Occidentul	303
<i>Epilog: Evanghelia Fericirilor</i>	<i>313</i>
<i>Anexă: Despre sinergie (pr. Călin Sămărghițan)</i>	<i>321</i>



Difuzare: SC *SUPERGRAPH* SRL
str. Biserica Alexe, nr. 24
040269 București, sector 4
tel./fax 021-3367913

Tipografia *MULTIPRINT* SA
str. Bucium, nr. 34
700265 Iași
tel. 0232-211225, 236388, fax 0232-211252